BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE
201
58 C
6

Digitized by Google

Kleine

philoſophiſche Schriften

von

Dr. Heinrich Ritter.

Drittes Bändchen.

Pſychologiſche Abhandlungen.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1840.

Psychologiſche Abhandlungen

von

Dr. Heinrich Ritter.

I. Über den Begriff des Ich und ſeine Erkenntniß.
II. Vernunft und Sinnlichkeit.

Kiel,
Univerſitäts-Buchhandlung.
1840.

Vorwort.

Über die erste Abhandlung dieses Bändchens, mit welchem diese Sammlung geschlossen werden soll, ist einiges zu bevorworten. Der Verfasser hat vor zehn Jahren in Nasse's Jahrbüchern der Anthropologie eine Abhandlung unter dem Titel „über den Begriff des Charakters in seiner allgemeinsten anthropologischen Bedeutung" abdrucken lassen. Sollte sich jemand die Mühe nehmen, diese mit jener zu vergleichen, so würde er finden, daß die jetzt erscheinende aus der früher erschienenen nicht nur einzelne Theile fast wörtlich, sondern auch das Wesentliche des Plans und des Ganges der Untersuchung entnommen hat. Der Titel ist geändert worden, der Umfang fast um das Dreifache gewachsen, überdies das Meiste fast gänzlich umgearbeitet, alles dies, wie sich von selbst versteht, nicht ohne Absicht. Der Abdruck in dieser neuen Gestalt

iſt nun jetzt nicht allein deswegen beſorgt worden, um dieſer Abhandlung, wo möglich, ein größeres Publicum zu gewinnen und vielleicht auch ein mehr philoſophiſches, als ſie in einer Sammlung erwarten durfte, welche faſt ganz für Ärzte berechnet iſt, ſondern hauptſächlich um einige Punkte genauer auszuführen, welche in ihrer erſten Geſtalt nur angedeutet worden waren, und das Ganze in einen andern Zuſammenhang zu ſtellen. Man würde daher auch Unrecht thun, wollte man den neuen Abdruck nur als eine erweiterte und verbeſſerte Auflage des erſten anſehn. Vielleicht wird man daraus, daß der Verf. jetzt von Neuem auf ein Thema zurückkommt, welches er ſchon einmal wenigſtens zum Theil bearbeitet hat, auf eine Vorliebe desſelben für dieſe Unterſuchungen ſchließen. Er will dem nicht entgegen ſein, ſelbſt wenn man jede Vorliebe in der Wiſſenſchaft tadeln ſollte; den Tadel würde er ſich gefallen laſſen in der Hoffnung, daß man durch ſeine Vorliebe auch werde hindurchſehen können, wie das hier Abgehandelte geeignet iſt ihm beſonders wichtige Punkte ſeiner philoſophiſchen Überzeugungen in einer leicht faßlichen Form zur Darſtellung zu bringen.

Inhalt.

I. Über den Begriff des Ich und seine Erkenntniß.

Schwierigkeit der Selbsterkenntniß. S. 3. Der Begriff des Charakters und seine allemeine wissenschaftliche Bedeutung. S. 4. Das Problem in diesem Begriffe. 7. Es kann weder der veränderliche, noch der bleibende Charakter geleugnet werden. 11. Lösung der Schwierigkeiten durch Unterscheidung im Begriff des Ich. 15. Die Begriffserklärung des Ich hat das begründende Ich durch das begründete Ich zu erklären. 17. Anwendung derselben Unterscheidung auf den Begriff des Charakters. 19. Verhältniß beider Arten des Ich und des Charakters. 21. Es setzt voraus, daß etwas Gleiches unter ihnen vorhanden sei. 27. Erkenntniß des veränderlichen Charakters aus den Erscheinungen des Lebens. 30. Der offenbare und der verborgene Charakter und ihr Verhältniß zum ganzen Charakter (die Formel $x = y + z$). 32. Andeutungen über das Ungenügende der mathematischen Formel. 37. Der offenbare ist auch der wirkliche Charakter. 38. Jede neue Erscheinung des Lebens enthält auch eine neue Offenbarung des Charakters (die Formel $y = a + b + c \ldots$). 39. Unterscheidung und Verbindung in der Erkenntniß des Charakters. 40.

Das unterscheidende Verfahren. Unterscheidung des Freien und des Nothwendigen. 42. Das Freie ist nicht Erscheinung, obwohl in der Erscheinung. 44. Erkenntniß des Freien auf indirectem Wege.

47. Das Freie iſt der Fortſchritt in der Entwicklung des Charakters. 49. Schwierigkeiten hiergegen von doppelter Art. 51. Von Seiten des Böſen. 52. Von Seiten der Wiederholung vernünftiger Thätigkeiten. 54. Von Seiten phyſiſcher Analogieen. 56. Das Geſetz und die Verſchiedenheit der phyſiſchen und der moraliſchen Geſetze. 60. Vortheil, welcher aus dem aufgeſtellten Kennzeichen des Freien für die Erkenntniß desſelben im Allgemeinen erwächſt. 61. Aber noch genauer im Einzelnen iſt das Freie zu erforſchen. 63. Das Gute, ob und inwiefern wir es kennen können. 64. Ob dieſe Kenntniß zur Beurtheilung des Fortſchritts ausreiche? 68. Unmittelbare Erkenntniß des Guten in uns. 69. Zu der Anſchauung des Guten muß aber auch das Denken hinzutreten. 72. Schwierigkeiten die Anſchauung und das Denken mit einander zu vereinen; 1) das Denken mit der Anſchauung: 74. 2) die Anſchauung mit dem Denken (das Gute iſt das Feſte in unſerm Leben). 78. Beſtätigende Erfahrungen. 81. Ob ein früher gewonnenes Gute uns nicht mehr gegenwärtig ſein könne? 83. Äußere Hemmungen können es eine Zeit lang verdunkeln, ohne daß es verloren geht. 85. Ebenſo innere Hemmungen. 86. Natur dieſer Art der Hemmungen. 88. Ein Element unſeres Lebens kann das andere erſchüttern und befeſtigen. 92.

Das verbindende Verfahren. Sein Zuſammenhang mit dem unterſcheidenden Verfahren. 95. Strenge der Forderung, daß mehrere Gedanken in einen Gedanken vereinigt werden. 96. In einer fortſchreitenden Reihe von Thätigkeiten enthält die letzte die frühern in ſich. 98. Dieſe ſind als etwas Nothwendiges oder als Natur in jener enthalten. 101. Sie können nur im Fortſchritt von uns erkannt werden. 104. Wir müſſen aus ganzer Seele thätig ſein, um unſern wirklichen Charakter zu erkennen. 106. Schwierigkeiten und Bedingung, unter welcher die Löſung dieſer Aufgabe möglich. 108.

Berückſichtigung der Ordnung unter den Elementen unſeres Lebens. 109. Die Art wie dieſe Ordnung uns zur Erkenntniß kommt. 111. Über die Bedeutung dieſer Methodenlehre überhaupt. 114.

Ob der verborgene und mithin der ganze Charakter eine beſtimmte Größe ſei? 115. Annähernde Erkenntniß des ganzen Charakters und Bedingung derſelben. 116. Ob die Elemente unſeres Lebens von einem beſtimmten Punkte anfangen an Größe abzunehmen? 119. Abſchluß des ſinnlichen Lebens und Unſterblichkeit des vernünftigen Weſens. 120. Einwürfe. 122. Rückblick auf die frühere Vorausſetzung in Beziehung auf die vorliegende Frage. 126. Schluß. 130.

II. Vernunft und Sinnlichkeit.

Wechselwirkung und gegen sie erhobene Zweifel. 133. Psychologischer Standpunkt in diesen Untersuchungen. 137. Die Seele als Princip von Entwicklungen. 140. Die Wahrheit des Allgemeinen. 142. Zwei Seiten in der Betrachtung der Seele. 144. Das Übergehn der Wirkung von der Ursache auf die leidende Materie. 147. Schwierigkeiten hieraus besonders in psychologischer Rücksicht. 149. Hypothetische Lösung der Schwierigkeiten. 152.

Empfänglichkeit und Freithätigkeit. Sinnlichkeit und Vernunft. 155. Vermögen, Anlage, Trieb. 157. Bewußtsein und Begehren, 158. Verhältniß beider in der fortschreitenden Entwicklung des Lebens. 160. Störungen der Entwicklung. 163. Die Sinnlichkeit soll nicht unterdrückt werden. 166. Die Vernunft soll sich ihr nicht unbedingt hingeben. 167. Grenzen der Untersuchung. 170. Sinnliches und vernünftiges Bewußtsein und Begehren. 172. Sinnliches und Vernünftiges sind immer mit einander gemischt. Kennzeichen beider. 173. Freies und Nothwendiges. 174. Freiheit im Bewußtsein. 176. Inwiefern die sinnlichen Thätigkeiten uns zuzuschreiben sind. 177. Vernünftiges und sinnliches Begehren, der Genuß, der Zweck und der Wille. 180. Das Sinnliche als Veränderliches. 182. Das Vernünftige als Bleibendes. 183. Besonderes und Allgemeines, Zufälliges und Wesentliches als Kennzeichen des Sinnlichen und des Vernünftigen. 184.

Unmittelbare Einflüsse des Sinnlichen. Abschnitte in unserm Leben. 186. Bewußtsein des Äußern und Selbstbewußtsein in der kleinsten Periode unseres Lebens wechselnd. 186. Das sinnliche Bewußtsein als Grundlage des vernünftigen (die angeborenen Begriffe). 191. Das Sinnliche an sich als hemmend und erst durch die Gegenwirkung der Vernunft zur Förderung dieser umschlagend. 195. Besondere Hemmungen durch die Sinnlichkeit in Bezug auf eine schon eingeleitete vernünftige Entwicklung. 196. Doppelte Richtung in der Bewegung unseres Lebens (die sinnliche und die vernünftige Aufmerksamkeit). 198. Freiheit der Wahl; Grade der Zurechnungsfähigkeit. 201. Bedingungen der Wahlfreiheit. 202. Sonderndes Absetzen des Selbstbewußtseins gegen das Bewußtsein des Äußern. 207. Verbindung der Elemente des Bewußtseins durch die Vernunft. 210. Ordnung dieser Elemente durch die Vernunft. 211. Sie läßt von den sinnlichen Elementen nichts fallen und setzt ihnen nichts zu. 213.

X

Mittelbare Einflüſſe des Sinnlichen. Sie gewinnen Beſtand nur durch ihre Verbindung mit der Vernunft. 216. Beförderungen der Vernunft in den ſinnlichen Rückſtänden. 219. Störungen der Vernunft, welche von denſelben ausgehn. 220. Einflüſſe der unverdorbenen Rückſtände der Sinnlichkeit. Bildung des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft. 223. Befreiung des Gedächtniſſes von der Ideenaſſociation. Das ſinnliche und das von der Vernunft geleitete Gedächtniß. 225. Die ungezügelte Einbildungskraft und ihre Ordnung durch die Vernunft. 226. Die Stimmungen der Seele. 227. Behandlung der ungleichmäßigen Stimmungen. 230. Die Affecte. 232.

Ausartungen in der Entwicklung des Lebens. Das Böſe. 235. Sinnlichkeit und Vernunft im Böſen. 236. Genußſucht. 238. Uneinigkeit der Seele mit ſich. 240. Auch mit der Ordnung des Ganzen. 241. Rückſchritt im Böſen. 242. Die ſinnliche Neigung. 243. Schwächung der Vernunft. 247. Hemmungen der Vernunft durch die Sinnlichkeit im Böſen. 252. Leidenſchaft und Laſter als Grade des Böſen. 255. Möglichkeit der Beſſerung. 257. Reue und Beſſerung durch ſondernde und verbindende Thätigkeit der Vernunft. 260. Behandlung der ſinnlichen Neigung. 263. Mittel für die geſchwächte Vernunft. 267.

Ergebniſſe der Unterſuchung. 272. Die Ideale der Vernunft. 277. Die angeborenen Begriffe. 283. Ob die Vernunft der Sinnlichkeit ſchaden könne? 285.

I.

Über den

Begriff des Ich und seine Erkenntniß.

Erkenne dich selbst! Dieser alte Aufruf, so oftmals und in so verschiedenen Formen wiederholt, er ist wohl immer noch werth, daß man ihm nachfolge, in ihm eine Aufgabe seines Lebens erblicke.

Wozu er uns auffordert, das hält man für schwierig. Wenn es leicht wäre, man würde nicht ein so großes Gewicht auf diesen Zuruf legen; man würde nicht so oftmals ihn zu wiederholen für nöthig finden. Man weiß auch mancherlei Gründe uns anzuführen, weswegen die Selbsterkenntniß etwas Schwieriges sei. Vor allen Dingen, pflegt man zu bemerken, macht sie dazu die Parteilichkeit, welche wir gegen uns selbst hegen; denn gewöhnlich sind wir geneigt unsere Schwächen zu entschuldigen, das Gute in uns zu überschätzen; zuweilen auch zürnen wir mit uns und möchten wohl gänzlich an uns verzweifeln. Aber finden wir es etwa um so viel leichter Andere zu erkennen? Auch dies wird zu den schwierigsten Aufgaben für das menschliche Urtheil gezählt. Es muß also wohl nicht allein an unserer Parteilichkeit gegen uns selbst liegen, wenn die Erkenntniß unser selbst uns nicht leicht gelingen will.

Wenn wir alle Gegenstände um so leichter erkennten, je vielfältigere Erfahrungen wir von ihnen machten, so würde uns nichts bekannter sein, als unser Ich. Denn wir sind ja in einer beständigen Beobachtung desselben begriffen und nichts kommt uns zum Bewußtsein, in welchem nicht auch ein Bewußtsein unseres eigenen Ich wäre. Zwar vieles von den Erfahrungen, welche wir von uns machen, wird auch eben so schnell wieder vergessen, als es erfahren wurde; aber dennoch vieles bleibt auch haften in unserem Gedächtniß, und sobald wir nur wollen, können wir es uns wieder zum Bewußtsein bringen; wir werden bei aller der Vergeßlichkeit unser selbst nicht sagen können, daß wir das Leben irgend eines andern Dinges oder die Reihe seiner Erscheinungen vollständiger zu übersehen vermöchten, als unser eigenes Leben.

Aber eben dies ist die Sache, daß wir nicht die Erkenntniß des von uns Erlebten, unserer Erscheinungen meinen, wenn von Selbsterkenntniß die Rede ist, sondern die Beurtheilung des Wesens und der Wahrheit, welche diesen Erscheinungen zum Grunde liegt. Wenn es sich dabei nicht um eine Beurtheilung der Erscheinungen handelte, sondern nur um die Auffassung derselben, so würde auch die Parteilichkeit uns dabei nichts anhaben können; denn an und für sich berührt diese die Thatsachen nicht, sondern nur ihre Schätzung in Rücksicht auf das, was sie bedeuten.

Wenn es uns darauf ankommt einen bestimmtern Ausdruck zu gewinnen, in welchen wir die Aufgabe der Selbsterkenntniß fassen können, so mögen wir sagen: wir wollen unsern Charakter erkennen. Dieser Ausdruck jedoch, so gewöhnlich er ist, so genau schließt er sich dennoch an eine

Reihe von Unterſuchungen an, welche in ein Netz philoſophiſcher Begriffe uns verwickeln. Niemand wird ſich darüber wundern, welcher weiß, wie auch das gewöhnliche Denken gleichſam inſtinktartig die Formen des Denkens vollzieht, deren Ergründung der tiefſten wiſſenſchaftlichen Forſchung oftmals zu ſpotten ſcheint. Man hat ja bemerken wollen, daß auch die unſcheinbarſte Hervorbringung der Natur mit den weltbildenden Principien zuſammenhängt, daß ihre Erforſchung auf die Ordnung des Weltalls und auf die Weisheit ſeines Urhebers uns zurückführt; es wäre wohl etwas Seltſames, wenn es nicht ebenſo mit den Hervorbringungen der Vernunft ſein ſollte.

Faſſen wir den Begriff des Charakters in ſeiner allgemeinſten Bedeutung auf, ſo müſſen wir dabei anknüpfen an die bekannte Regel für die Begriffserklärung, daß ein jeder Begriff durch ſeinen nächſt höhern Begriff und durch ſeinen Unterſchied von allen untergeordneten Begriffen zu erklären ſei. Wir werden dieſe Regel nicht verachten dürfen, wenn wir überhaupt noch nach einem Syſtem der Begriffe ſuchen. Denn dies ſetzt voraus, daß alle Gedanken der Menſchen, welche in Begriffen ſich darſtellen, ein Ganzes in der Seele zu bilden beſtimmt ſind, welches nur durch Unterſcheidung der Glieder und Zuſammenhang der Glieder unter einander ſein kann. Den Zuſammenhang der Glieder giebt der höhere Begriff, ihre Unterſcheidung giebt der Unterſchied an. Dieſer aber kann nur unter der Bedingung für wahr angeſehn werden, daß der Gegenſtand des Begriffs nicht bloß in Beziehung auf uns, ſondern an und für ſich etwas Unterſcheidendes an ſich trägt, etwas Eigenthümliches, welches wir als eine Einheit zu be-

trachten haben, weil es die Einheit des Gegenſtandes darſtellen ſoll. Wir nennen es den Charakter, weil es uns als Kennzeichen des ganzen Gegenſtandes dient. Wenn wir ihm in der Begriffserklärung zur Bezeichnung des ganzen Begriffs noch den nächſt höhern Begriff hinzufügen, ſo geſchieht dies nur, weil kein Gegenſtand unſeres Denkens abgeſondert von allen übrigen gedacht werden ſoll, ſondern das Verbindungsglied nachzuweiſen iſt, durch welches er mit dem Allgemeinen zuſammenhängt. Denn dieſen Zuſammenhang, wie geſagt, giebt der höhere Begriff an; ſonſt ſetzt er dem charakteriſtiſchen Unterſchiede nichts zu. Das thieriſche Leben z. B., der charakteriſtiſche Unterſchied des Thieres, bezeichnet uns vollſtändig das Thier; daß wir es überdies ein Organiſches nennen, weiſt ihm nur ſeine Stelle in einer höhern Ordnung an, in welcher es der ganzen Welt ſich anſchließt; daher liegt auch das organiſche Leben ſchon im thieriſchen Leben mit eingeſchloſſen.

Der allgemeinen Regel alles Denkens, welches in Begriffen ſich bewegt, kann auch das Denken über den Menſchen und über uns ſelbſt ſich nicht entziehen. Daher muß auch einem jeden Menſchen ein beſtimmter Charakter inwohnen, indem im entgegengeſetzten Fall einen Begriff von ihm zu haben oder zu ſuchen unmöglich oder thörig ſein würde. Hiermit ſcheint zwar die gemeine Meinung nicht übereinzuſtimmen, indem nach ihr auch wohl von Menſchen ohne Charakter die Rede iſt. Allein wenn im ſittlichen Sinne von der Charakterloſigkeit eines Menſchen geſprochen wird, ſo will man damit doch nur eine durch die Umſtände leicht bewegliche Handlungsweiſe bezeichnen, eine Schwäche des Charakters, welche der Charakterfeſtigkeit

nur als ein geringerer Grad der Ausbildung des Charakters entgegengesetzt wird. Zuweilen mag es uns wohl scheinen, als wenn der Charakter eines Menschen gar nicht sich bestimmen ließe; aber wenn wir ihn im gegenwärtigen Augenblicke nicht zu bestimmen vermögen, so folgt daraus nicht, daß er gar nicht bestimmt werden könne.

Aus unserer Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Charakter und höherm Begriff leuchtet es aber ein, daß wir vollkommen berechtigt sind die Aufgabe der Selbsterkenntniß in die Formel zu fassen, daß wir unsern Charakter erkennen sollen. Denn der Charakter erschöpft den Begriff; wenn wir unsern Charakter erkannt haben, so haben wir unser ganzes Wesen erkannt; sollten wir ihn erkennen, so würden wir ihn unstreitig auch als einen menschlichen erkennen und damit auch zugleich den höhern Begriff erkannt haben, welcher zur Erklärung unseres Wesens außerdem noch zu gehören scheinen könnte. Es könnte wohl jemand sagen, damit wir unsern Charakter als einen menschlichen erkennten, würde doch außer der Betrachtung unser selbst noch verlangt, daß wir in einer Vergleichung mit Andern unser Zusammengehören, unsere Gleichartigkeit mit ihnen uns zur Einsicht brächten. Allein der Erkenntniß unseres Wesens an und für sich würde doch durch eine solche Vergleichung nichts zugesetzt werden und überdies sollten wir kaum glauben, daß die Erkenntniß unseres Charakters anders gewonnen werden könne, als indem wir dabei auch immer schon genöthigt wären auf Andere und unser Verhältniß zu ihnen unsern Blick zu richten.

Nun aber ist bei der Betrachtung des Charakters eines einzelnen Menschen auf einen Punkt besonders zu merken,

über welchen in der gewöhnlichen Vorstellungsweise entgegengesetzte Meinungen dann und wann hervortreten, so daß es nicht leicht halten möchte unter ihnen die Entscheidung zu finden. Auf der einen Seite nemlich ist man geneigt den Charakter als etwas Feststehendes, Unveränderliches im Menschen zu betrachten; von der andern Seite aber spricht man von einer Veränderung oder auch von einer Ausbildung und Entwicklung des Charakters. Welche von diesen beiden Ansichten soll nun gelten? Ist der Charakter unveränderlich oder veränderlich? Ist er vielleicht beides nur zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Rücksichten? Diese Fragen müssen wir uns wohl vor allen Dingen beantworten.

Wer nun in dieser Untersuchung gleichsam die ersten Schritte thut und versucht, ob nicht dieses oder jenes gedacht werden könne, der kann leicht auf falsche und einseitige Meinungen verfallen. So könnte man vermuthen, der Charakter in der einen Zeit des menschlichen Lebens sei veränderlich und werde ausgebildet, nachher aber verharre er in der gewonnenen Festigkeit; und dafür dürfte zu sprechen scheinen, daß allerdings in der Jugend die Wandelbarkeit des Charakters am auffallendsten ist, im Alter dagegen mehr Stetigkeit des Charakters herrscht. Aber ganz und gar die Veränderlichkeit des Charakters im reifern Alter und das Bleibende im Charakter in der biegsamern Jugend zu leugnen wegen des schon zugestandenen Übergewichts der einen und des andern in beiden Lebensaltern wird uns doch nicht erlaubt sein. Denn es wird dem feinern Beobachter des menschlichen Lebens gewiß nicht entgehen können, daß schon im jungen Menschen der

Keim und die Spuren der Eigenthümlichkeit seines Charakters sich zeigen, so daß jeder, welcher um die Erziehung der Kinder sich verdient zu machen sucht, auch sorgfältig zu erforschen bemüht ist, wohinaus ihre strebende und sich entwickelnde Kraft wolle. Von der andern Seite aber wird auch niemand im Mannes- und Greisen-Alter bei der größern Beharrlichkeit die geringere Veränderlichkeit des Charakters bezweifeln wollen; denn diese zeigt sich unzweideutig bei der sittlichen Beurtheilung der Menschen. Zwar werden wir nicht leicht glauben, daß jemand der sein ganzes früheres Leben tadellos gelebt, plötzlich einer bösen Neigung, einem bösen Gedanken Raum gegeben habe, oder umgekehrt, daß jemand aus einem ruchlosen Leben in sich gegangen sei und zum Guten sich bekehrt habe; aber daß der Mensch in jedem Lebensalter vom Bösen zum Guten übergehn könne, wird sich der geistlich Gesinnte, daß er vom Guten zum Bösen umschlagen könne, der kluge Weltmann nicht nehmen lassen. Daß eine religiöse Bekehrung des Menschen in jedem Alter möglich sei, darauf beruht ja alle Predigt des Evangeliums. Auch die besten Menschen, welche auch die festesten sind, haben doch wohl in ihrem Charakter noch hie und da einen Flecken, welchen sie auswischen können, und je besser sie sind, um so sicherer zu tilgen streben werden, so daß überhaupt vom sittlichen Charakter zu sagen ist, nur da höre seine Wandelbarkeit auf, wo schon Vollkommenheit im Sittlichen erreicht sei. Ein jeder aber prüfe sich selbst, ob er eine solche sich beilegen könne, oder überlege, ob sie überhaupt einem Menschen in seinem Leben erreichbar sei.

So können wir die Erfahrung für Sätze sprechen las-

ſen, welche ſchon aus dem Begriffe des Charakters und aus ſeinem Verhältniſſe zum Leben hervorgehn. Wenn der Charakter des Menſchen ein nothwendiger und bleibender Theil ſeines Begriffs iſt und alles, was in ſeinem Begriffe liegt, dem Menſchen, wie jedem Gegenſtande des Denkens, immer und zu jeder Zeit zukommt, ſo kann der Menſch in keiner Zeit ſeines Lebens ohne ſeinen bleibenden Charakter gedacht werden. Iſt aber von der andern Seite der Charakter im Leben auszubilden — und dies müſſen wir fordern als eine ſittliche Aufgabe unſeres Lebens — ſo iſt er auch auszubilden wo möglich immer, ſo lange er dem Menſchen beiwohnt, d. h. zu jeder Zeit des Lebens.

Entgegengeſetztes alſo haben wir zu allen Zeiten von dem Charakter eines jeden Menſchen auszuſagen; er bleibt zu gleicher Zeit immer derſelbe und bleibt nicht immer derſelbe. Wie mögen wir dieſe entgegengeſetzten Sätze mit einander vereinen? — Entgegengeſetztes kann in gleicher Zeit von demſelben Dinge nur in verſchiedenen Rückſichten ausgeſagt werden; man muß alſo verſuchen, ob man verſchiedene Rückſichten finden kann, in welchen von dem Charakter des Menſchen zu ſprechen und auf ſo entgegengeſetzte Weiſe zu ſprechen wäre. Wenn wir nun aber finden, daß nach allen den Seiten, von welchen man den Menſchen gewöhnlich zu betrachten pflegt, eben ſo ſehr das Beharren, als das Verändertwerden des Charakters feſtzuſtehen ſcheint, ſo werden wir nothwendig dadurch über die Unvereinbarkeit dieſer entgegengeſetzten Ausſagen über den Charakter in die äußerſte Verwunderung gerathen, in die Verwunderung, von welcher man nicht ohne Grund geſagt hat, daß ſie der Anfang der Philoſophie ſei.

Unter den Seiten, nach welchen man den Menſchen gewöhnlich zu betrachten pflegt, verſtehe ich zunächſt ſein körperliches und ſein geiſtiges Leben. Was nun das Körperliche betrifft, ſo iſt es augenſcheinlich, wie es ſich verändert, aber doch in der Veränderung immer einer Norm folgt, welche ſich gleichbleibend als der äußerliche Ausdruck des bleibenden Charakters angeſehn werden muß. Nicht weniger augenſcheinlich iſt es von der geiſtigen Seite des Menſchen, daß ſich ihre Eigenthümlichkeit in der Veränderung ausbildet, während der Menſch doch immer in ſeinem Bewußtſein als derſelbe Menſch, unterſchieden von andern durch denſelben Charakter, ſich auffaßt. Wollte man nun den Geiſt noch zerlegen in einzelne Theile, etwa nach der beliebten Weiſe in Gefühl, Erkenntniß und Willen, um zu ſehen, ob vielleicht in dem einen Theile das Bleibende, in dem andern das Veränderliche des Charakters zu finden wäre, ſo würde man auch damit zu keinem Ziele kommen. Denn offenbar ſind Gefühle, Erkenntniſſe und Begehrungen auf gleiche Weiſe in der Veränderung, obgleich in ihnen immer ein und derſelbe Charakter ſich ausdrückt. Mit einem Worte, der ganze Menſch verändert ſich von Jugend an bis in ſein ſpäteſtes Alter und doch bleibt er immer derſelbe, ſeinem Begriffe nach, d. h. ſeinem Charakter nach verſchieden von allen andern Menſchen.

Sieht nun jemand dieſe Verlegenheit, in welcher man ſich findet über die Vereinigung des bleibenden mit dem veränderlichen Charakter, recht gründlich ein, ſo mag er wohl darüber in Verſuchung gerathen, den einen Theil der aufgeſtellten Lehre ſchlechthin zu leugnen und zu behaupten, es ſei bloßer Schein, daß der Charakter des Menſchen

ſich verändere oder auch daß er derſelbe bleibe. Sich für das Eine oder das Andere zu entſcheiden möchte man ſich geneigt fühlen je nach den verſchiedenen Anſichten, welche überhaupt über die Welt und das Leben ſich verbreitet haben und welche an ſehr verſchiedenen Punkten unter den wiſſenſchaftlich Überlegenden hervorbrechen. Es iſt eine alte Meinung, daß in der Weiſe, wie die Dinge und wir ſelbſt uns zur Erkenntniß kommen, manches ſich finde, was die Wahrheit der Dinge und unſer ſelbſt nicht ausdrücke, ſondern dem Schein angehöre, und dieſe Meinung hat ſich zuweilen dahin ausgeſprochen, an allen Dingen ſei das Wahre allein das Beharrliche oder ihr Weſen, ſein Gegentheil aber ſei nur ſcheinbar; zuweilen dagegen iſt man der Meinung geweſen, das Wahre ſei das in der Veränderung begriffene Leben, das Beharrliche dagegen ſei todt und leerer Schein. Wer nun der erſten Meinung iſt, der wird ſich auch nicht bedenken zwar einzugeſtehn, daß der Charakter theils als ein Beharrliches, theils als ein Veränderliches uns erſcheine, aber auch hinzuſetzen, nur die erſte Betrachtungsweiſe ſei die richtige, die andere aber laſſe ſich betrügen; wer dagegen der andern Meinung iſt, wird in ganz entgegengeſetztem Sinn urtheilen. Und wirklich ſind ſelbſt in die gemeine Vorſtellungsart dieſe verſchiedenen Anſichten eingegangen, indem manche gemeint haben, das Weſentliche des Charakters bleibe immer und es ſtelle ſich nur unter verſchiedenen Verhältniſſen verſchieden dar, ſo daß eigentlich nur der Schein, welchen die Verhältniſſe um den Menſchen her auf dieſen werfen, das Veränderliche im Charakter hervorbringe, Andere dagegen, der Charakter bilde ſich unter den Verhältniſſen wirklich, und

da die Verhältniſſe beſtändig ſich veränderten, ſo ſei auch der Charakter in einer beſtändigen Ausbildung, der Schein aber des Bleibenden im Charakter gehe nur daraus hervor, daß wir nicht genau genug beobachteten und oberflächlich den Wechſel der Erſcheinungen in einem allgemeinen Bilde auffaſſend unſer ſtehendes Bild von dem Charakter einer Perſon mit dem Charakter ſelbſt verwechſelten.

Wir müſſen geſtehn, daß wir uns durch dieſe Meinungen auf einen Streit verwieſen ſehen, welcher genau genommen auf dem beſchränkten Gebiete unſerer Unterſuchung nicht entſchieden werden kann, indem hierbei berückſichtigt werden ſoll, was für einen Schein die Verhältniſſe oder Umſtände auf den Menſchen werfen, oder was der Menſch in ihnen wirklich an und für ſich hervorbringe. Dies nemlich gründlich zu entſcheiden würde eine allgemeinere Unterſuchung verlangen, die Unterſuchung über die Verhältniſſe der Dinge zu einander. Jedoch dürfen wir wohl hier das ſittliche Bewußtſein für uns zur Hülfe aufrufen, welches in die Beurtheilung des Charakters eingehen muß, wenn, wie ſchon früher zur Sprache gekommen iſt, der Begriff des Charakters auch eine Bedeutung für die Beurtheilung des Sittlichen hat. Wenn wir nun der Meinung folgen wollten, das Veränderliche des Charakters beſtehe nur in dem Schein, welchen die Verhältniſſe auf den Menſchen würfen, ſo würden wir auch zu ſagen haben, der Menſch bleibe ſeinem Charakter nach nicht nur immer gut oder böſe, ſondern auch er bleibe immer und in allen Augenblicken gleich gut oder böſe, eine Behauptung, von welcher wir glauben, daß ſie wohl jemand in der Folge ſeiner Lehrſätze aufſtellen, aber nicht daß er in der Folge ſeines Lebens

ſie feſthalten und in der Beurtheilung ſeiner ſelbſt und anderer Menſchen anwenden könne. Von der andern Seite, wollten wir der Meinung beipflichten, daß der Schein des Bleibenden im Charakter nur in dem oberflächlichen Auffaſſen der Perſönlichkeit beſtehe, indem der Menſch von den Verhältniſſen abhängend unter ihrem Wechſel auch beſtändig ſich verändere, ſo würden wir in der That in Verlegenheit ſein, woher wir noch das nehmen ſollten, was ſich verändere, die Perſon des Menſchen, das Subject ſeiner Veränderungen, welches doch durch alle Veränderungen als ein Mitwirkendes unveränderlich durchzugehen ſcheint. Bei dieſer Vorſtellungsart würde man genöthigt ſein zu ſagen, dem einzelnen Menſchen komme gar kein ihm eigenes Weſen zu, ſondern er ſei nur eine Mannigfaltigkeit von Entwicklungen, und der Charakter, welchen er jetzt habe, ſei nicht ihm zuzuſchreiben, ſondern nur ſeinem jetzigen Zuſtande, über ein Kleines aber werde es geſchehen, nicht daß derſelbe Menſch einen andern Charakter hätte, ſondern nur, daß ſein jedesmaliger Zuſtand einen andern Charakter an ſich trüge; mit einem Worte, bei der Meinung, der bleibende Charakter des Menſchen ſei nur Schein, kann die Identität der Perſon nicht beſtehn, kann alſo auch nicht beſtehn die Zurechnungsfähigkeit früherer Handlungen oder Entwicklungen des Lebens. Wenn ich ein durchaus Anderer jetzt bin, als der, welcher ich früher war, wenn ich meine früheren Lebensentwicklungen nicht gewiſſermaßen noch gegenwärtig in mir trage, ſo können mir dieſe jetzt nicht mehr zugerechnet werden. Ich muß dasſelbe Subject geblieben ſein, wenn mir gegenwärtig noch in irgend einer Weiſe zugeſchrieben oder angerechnet werden darf, was ich

früher gethan habe. So müſſen wir alle die Verſuche abweiſen, welche den Gegenſatz zwiſchen dem veränderlichen und dem bleibenden Charakter auf die ſchlechteſte Weiſe, welche es geben kann, nemlich durch das Leugnen der Wahrheit des einen Gliedes, aufzulöſen ſuchen.

Wenn nun aber weder die Veränderlichkeit, noch auch die Beharrlichkeit des Charakters für einen an der Wahrheit haftenden Schein gehalten werden darf, ſo kommen wir wieder auf das Vorige zurück, daß der Charakter in einer Beziehung ein bleibender und immer derſelbe, in einer andern Beziehung aber ein auszubildender und veränderlicher ſei; aber das Schwierigſte bleibt uns zu beſtimmen übrig, nemlich in welcher Rückſicht das Eine, in welcher andern Rückſicht das Andere von ihm geſagt werden könne.

Vielleicht gelingt es uns hierüber ins Reine zu kommen, indem wir etwas weiter zurückgehn auf den Begriff des Ich, denſelben Begriff, deſſentwegen wir ja auf dieſe Unterſuchungen über den Charakter gerathen ſind. Was verſtehen wir denn unter dieſem Ich? wie erklären wir es? Das Ich, ſagt man, iſt das ſeiner ſelbſt Bewußte. Dieſe Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins, des ſich ſelbſt Setzens, des ſich ſelbſt Fühlens, des ſich ſelbſt Denkens, dieſe auf ſich ſelbſt zurückgehende Thätigkeit iſt ſein Charakter. Wir gebrauchen mit Fleiß mehrere Ausdrücke um nicht zu ängſtlich an dem beſtimmten Ausdruck zu kleben; jeder möge ſich von dieſen Ausdrücken den wählen, welcher ihm der paſſendſte ſcheint; es kommt uns auf keinen derſelben beſonders an; denn alle führen auf dasſelbe Ergebniß, welches wir hier beabſichtigen. So einleuchtend nemlich die Erklärung in

einem der angegebenen Ausdrücke ſcheint, ſo hat ſie doch ihre eigenen Schwierigkeiten. Denn ſie ſcheint einen Cirkel zu enthalten, indem die Erklärung des Ich den Begriff des Ich wieder in ſich enthält. Das Ich iſt das, welches ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſich ſelbſt vorſtellt u. ſ. w., kann nichts anderes heißen als: das Ich iſt das, welches des Ich bewußt iſt, das Ich vorſtellt u. ſ. w., und ſo könnte man ſich verſucht fühlen hier das Kunſtſtückchen anzubringen, welches zu zeigen ſucht, daß man bei gewiſſen Verfahrungsweiſen des Denkens in das Unendliche hinausgetrieben werde, wodurch denn ihre Vollziehbarkeit aufgehoben werden würde. Denn man könnte ſagen: das Ich iſt das, welches des Ich bewußt iſt, heiße nichts anderes als: das Ich iſt das, welches deſſen bewußt iſt, was des Ich bewußt iſt, und ſo in das Unendliche fortfahren den Begriff des Ich immer wieder in ſeine Erklärung auflöſend. — Und doch wiſſen wir recht gut, was damit gemeint wird, wenn wir ſagen: das Ich iſt das, welches ſeiner bewußt iſt. Es iſt dies keine leere Formel, wie A = A, ſondern wir unterſcheiden dadurch das Ich von andern Gegenſtänden, welche ſich nicht ſelbſt ſetzen oder keine auf ſich zurückgehende Thätigkeit haben. Es iſt alſo auch kein Cirkel in der Begriffserklärung, oder es iſt wenigſtens mehr als ein Cirkel in ihr. Daß jedoch auch nur dies Letztere der Fall ſei, müſſen wir ebenfalls leugnen. Denn der Schein des Cirkels liegt im „Sich"; aber eben dies Sich iſt unentbehrlich; in dem Vorſtellen, in dem Setzen, Bewußtſein u. ſ. w. liegt die Kraft der Erklärung nicht; wir haben deswegen ſo verſchiedene Ausdrücke für die Thätigkeiten des Ich gebrauchen können; aber daß dieſe Thätigkei-

ten alle auf das Ich zurückgehn, dadurch erſt wird das Ich; hierin liegt ſein unterſcheidendes Merkmal. Alſo wir beharren bei unſerer Erkärung: das Ich iſt das, was ſich ſelbſt ſetzt.

Allein wenn kein Cirkel in der Begriffserklärung ſein ſoll, ſo müſſen wir nun annehmen, daß einmal das Ich etwas anderes bedeute als das andereinal. Denn derſelbe Begriff, welcher erklärt werden ſoll, kann nicht wieder zur Erklärung dienen. Offenbar iſt auch unſere Annahme richtig. Denn das Ich, welches erklärt werden ſoll, wird in der Erklärung ſelbſt als das Setzende bezeichnet, das Ich dagegen, durch welches erklärt wird, als das Geſetzte, es werden alſo damit in der Erklärung ſelbſt zwei Arten des Ich unterſchieden, das ſetzende Ich und das geſetzte Ich. In welchem Verhältniſſe beide zu einander ſtehen, ergiebt ſich aus den Ausdrücken; das ſetzende Ich iſt der Grund, das geſetzte Ich das von ihm Begründete. Wechſeln wir noch einmal die Ausdrücke. Das Ich, ſagen wir, denkt ſich, hat eine Vorſtellung von ſich; dabei denken wir das Ich ohne Zweifel einmal als das denkende, das andereinal als das gedachte Ich, das einemal als das vorſtellende, das andereinal als das vorgeſtellte; wir unterſcheiden das Subject des Denkens oder des Vorſtellens von ſeinem Objecte, jenes iſt das zu erklärende, dieſes das erklärende, jenes das begründende, dieſes das begründete Ich. Dieſe Unterſcheidung können wir uns nicht erlaſſen, wenn vom Ich die Rede iſt. Die Verehrer des Objectiven mögen es uns nicht übel deuten, wenn wir hier behaupten müſſen, daß dem Ich als Subject eine höhere wiſſenſchaftliche Bedeutung beigelegt werden muß, als dem Ich als

Object, weil jenes der Grund, dieſes das Begründete iſt, alle Wiſſenſchaft aber dahin ſtrebt den Grund zu finden.

Hiernach aber ſtellt ſich unſere Erklärung allerdings ſo, daß ſie keinen Anſpruch darauf machen kann, den Begriff des Ich überhaupt zu erklären, ſondern ſie erklärt nur den Begriff des begründenden Ich, des Ich, ſofern es Grund iſt. Sollte jemand fragen, warum dem ſo ſei oder ob wir mit einer ſolchen Erklärung zufrieden ſein könnten, ſo würde er zu verweiſen ſein auf den Zweck aller unſerer Erklärungen. Sie ſollen doch wohl dazu dienen das Unbekannte aus dem Bekannten uns deutlich zu machen. Nun dürfen wir aber wohl ſagen, das begründete Ich ſei einem jeden bekannt. Es iſt ja das vorgeſtellte, das gedachte Ich und nichts weiter als das Vorgeſtellte und Gedachte gehört ihm an; was aber vom Ich vorgeſtellt oder gedacht wird, das kann ihm nicht unbekannt ſein. Alles, was das Ich ſetzt, iſt nicht allein von ihm, ſondern auch in ihm geſetzt und was in ihm geſetzt iſt, das iſt ihm bekannt. Als ein alter Philoſoph gefragt wurde, was der Menſch ſei, antwortete er: das was wir alle wiſſen. Er wollte damit jede weitere Erklärung abſchneiden. Er würde Recht gehabt haben, wenn die Frage nach dem Menſchen geweſen wäre, ſofern er geſetzt iſt und als ein Begründetes in die Erſcheinung heraustritt; in dieſer Rückſicht iſt er ein uns allen Bekanntes. Aber wir fragen dennoch mit Recht, was unſer Ich, was der Menſch ſei, eben weil wir nicht wiſſen wollen, was dieſe Gegenſtände in der begründeten Erſcheinung, ſondern was ſie im Grunde und in der Wahrheit ſind. Halten wir dieſen Sprachgebrauch feſt zu unſerer weitern Verſtändigung. Wir unterſcheiden demnach

das Ich in seinen Erscheinungen und das Ich in seinem Grunde und seiner Wahrheit. Dieses wollen wir ohne Zweifel erkennen, wenn wir wissenschaftlich forschen; jenes aber wissen wir schon oder kennen es von Anfang an, denn jeder weiß von den Erscheinungen, welche in ihm vorkommen und nur dadurch Erscheinungen seines Ich sind, weil sie in diesem Ich vorkommen. Daher entspricht denn auch unsere Erklärung ihrem Zwecke, indem sie das erklärt, was erklärt werden soll, und durch etwas erklärt, was als bekannt vorausgesetzt werden darf.

Aber es ist eine alte Frage, ob die Begriffserklärungen der Anfang oder das Ende der Forschung sein sollen. Wir wollen sie hier nicht im Allgemeinen entscheiden; nur für unsern Fall ist es unzweifelhaft, daß die Erklärung, welche wir vom Ich gegeben haben, nicht das Ende unserer Forschung sein könne. Denn sie erklärt den Grund aus der Erscheinung, und wissenschaftlich muß doch wohl umgekehrt die Erscheinung aus ihrem Grunde erkannt werden. Wir mögen damit anfangen bei der Betrachtung eines Gegenstandes zuerst auf die Erscheinungen hinzuweisen, welche aus ihm hervorgehn, aber wenn wir gesagt haben, daß er Grund dieser Erscheinungen sei, so beginnt unstreitig erst die rechte Forschung: welche Kraft ihm beiwohne diese Erscheinungen hervorzubringen. So werden wir auch bei Forschung nach dem, was unser Ich ist, nicht dabei stehen bleiben können, daß es Grund ist unserer Erscheinungen, sondern weiter fragen müssen, als was es einen solchen Grund abgeben könne.

Der etwas weiter Blickende wird nun schon einsehn, weswegen wir von der Untersuchung des Charakters auf

dieſe Beſtimmungen über das Ich zurückgegangen ſind. Das Ich haben wir ebenſo in einer doppelten Geſtalt gefunden, wie den Charakter, und wenn nun ein jeder Menſch ein Ich iſt und einen Charakter hat, der ſein ganzes Weſen beſtimmt, ſo iſt auch nothwendig, daß wie das Ich in gleicher Weiſe auch der Charakter an dieſer doppelten Geſtalt Antheil nehme. Zur weitern Fortführung unſerer Vergleichung zwiſchen dem Ich und dem Charakter müſſen wir nun aber fragen, ob das ſetzende Ich und das geſetzte Ich auch wie Bleibendes und Veränderliches zu einander ſich verhalten. Doch dies fällt in die Augen. Das ſetzende Ich, der Grund aller ſeiner Erſcheinungen, bleibt immer dasſelbe; darauf beruht ja die Einerleiheit der Perſon; ich war und bin und werde ſein durch mein ganzes Leben hindurch immer dasſelbe Ich; meine Thätigkeiten und Zuſtände können ſich verändern und verändern ſich wirklich ohne Aufhören, aber dennoch bleibe ich derſelbe; in der Entwicklung meines Lebens komme ich mir nur allmälig mehr und mehr zum Bewußtſein, aber ich bin mir dabei bewußt, daß ich, welcher ich die verſchiedenen Arten meines Bewußtſeins ſetze, unveränderlich derſelbe bin. Dagegen das geſetzte Ich geht offenbar durch verſchiedene Zuſtände und Thätigkeiten hindurch; bald finde ich mich geſetzt in Freude, bald in Schmerz, in den verſchiedenſten Gemüthsſtimmungen, Begehrungen und Gedanken; dieſes geſetzte Ich iſt eben im Wandel der Erſcheinungen; von ihm werde ich mit Recht ſagen, daß ich nie derſelbe bin, ſo gewiß ich in meinem fortſchreitenden Leben nie auf dieſelbe Stufe der Entwicklung zurückkehren kann.

Alſo hiermit hätten wir denn auch die beiden Seiten

oder die beiden Gesichtspunkte gefunden, in Rücksicht auf welche wir von dem Charakter sagen können, bald er sei bleibend, bald er sei veränderlich. Wir betrachten ihn, ebenso wie das Ich, einmal als Grund der Erscheinungen, und da haben wir ihn als unveränderlich anzusehn; aus demselben Charakter gehen alle unsere Handlungen hervor; ein andermal aber denken wir ihn als einen solchen, welcher gebildet und entwickelt wird, also als einen aus seinen Gründen hervorgehenden und in die Erscheinung eintretenden, und da können wir nicht anders als für veränderlich ihn halten; in allen Handlungen, in dem ganzen Leben der Person wird er ausgebildet.

Allein hiermit beginnt nun erst der Kern unserer Untersuchung. Denn es kommt uns nicht darauf an diese beiden Seiten des Ich und des Charakters zu bemerken, da sie schon in der gewöhnlichen Vorstellung immer ins Auge gefaßt werden, auch nicht bloß sie begriffsmäßig zu unterscheiden — dafür haben wir unsere Formel gefunden —; sondern das bei weitem Wichtigere ist, das Verhältniß beider zu einander zu erforschen, daß wir diese für unser Denken gesetzgebenden Begriffe, des Grundes und seiner Erscheinung, in ihrer Anwendung auf unsere Selbsterkenntniß uns zur Einsicht bringen können.

Ein gegenseitiges Verhältniß müssen das Ich als Erscheinung und das Ich als Grund haben, weil beide von dem Begriff des Ich überhaupt umfaßt werden. Dasselbe gilt von den beiden Seiten des Charakters. Auch haben wir dies Verhältniß schon im Allgemeinen bestimmt. Aber eben diese Bestimmung enthält große Schwierigkeiten, wie jeder weiß, welcher nur einen flüchtigen Blick in die Unter-

ſuchungen der Philoſophen über die Erſcheinung und ihre Gründe gethan hat. Die Erſcheinungen, darüber iſt nur eine Stimme, ſind Allen zugänglich und erkennbar — oder ſollen wir lieber ſagen, nicht erkennbar, ſondern vorſtellbar? Wir wollen hier an den Ausdrücken, ſoweit ſie keinen bemerkbaren Einfluß auf unſere gegenwärtige Unterſuchung haben, nicht mäkeln. Genug, daß Erſcheinungen mancherlei Art in unſerm Bewußtſein vorkommen, iſt offenbar; aber was ſie bedeuten für das Weſen der Gegenſtände und warum ſie ſo oder ſo beſchaffen ſind — das iſt ein Gegenſtand langer Unterſuchung und mancher möchte wohl aus Scheu vor der Arbeit behaupten, in dieſes Innere, Verborgene der Gegenſtände könne kein geſchaffener Geiſt eindringen. Jedoch ehe er ſo etwas ſagt, möge er lange ſich bedenken und auch ja davon ſich überzeugen, daß er bei vielfältiger und ſorgſamer Unterſuchung deſſen, was bei redlichem Forſchen dem Menſchen zur Hülfe dient, nichts überſehen habe, an welches eine Erkenntniß des Grundes der Erſcheinungen ſich anknüpfen ließe. So viel iſt gewiß, daß der Menſch auf alle Weiſe dahin ſtrebt den Grund der Erſcheinungen zu erforſchen und daß er zwar lange der Erkenntniß der Erſcheinungen ſich erfreuen kann, ſobald er aber bemerkt, daß er doch nur Erſcheinungen auffaßt, welche ohne ihren zureichenden Grund gar nicht zu denken ſind, alle ſeine Mühe um Erkenntniß für verloren halten muß, wenn er nicht hoffen dürfte aus den Erſcheinungen ſelbſt Aufſchluß über ihren Grund oder ihre Gründe zu finden. Nun wollen wir nur geſtehn, daß eben dieſe Unterſuchungen über den menſchlichen Charakter uns deswegen den größeſten Reiz haben, weil an ihrem

Gegenſtande auf das anſchaulichſte dargethan werden kann, daß der Menſch die Erkenntniß des ewigen Grundes ſeiner Erſcheinungen weder entbehren kann, noch entbehrt. Geſetzt jemand hätte die Erkenntniß aller Erſcheinungen des Menſchenlebens, er wüßte alle Begebenheiten der Geſchichte als Erſcheinungen, auch den örtlichen und zeitlichen Zuſammenhang derſelben, ſelbſt ihre urſachliche Verknüpfung, ſo weit dieſe ohne Kenntniß der menſchlichen Charaktere gewonnen werden möchte, würde nicht dieſe ganze Maſſe von Erkenntniſſen ihm in nichts verſchwinden, wenn er durchaus die Erwartung nicht hegen dürfte daraus jetzt oder künftig einmal Folgerungen ziehen zu können über die ewige Wahrheit der Charaktere Einzelner oder über den unwandelbaren Charakter der Menſchheit? — Oder wenn uns der Blick auf die große Maſſe der ganzen Geſchichte zu ſehr verwirren ſollte, ſo können wir uns auch an der gewöhnlichſten Lebensklugheit die Nothwendigkeit nachweiſen den ewigen Charakter als etwas Erkennbares zu ſetzen. Dem ſchreiben wir ja wohl keine beſondere Menſchenkenntniß zu, welcher nur viele Erſcheinungen des menſchlichen Lebens zu bemerken Gelegenheit gehabt hat ohne daraus Folgerungen über den Charakter der Menſchen ſich abzunehmen, aber wohl dem, welcher wenn auch weniger bemerkt, doch mehr die Gründe, von welchen die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ausgeht, erforſcht hat. Der Menſch iſt uns ein Räthſel, deſſen Leben in allen ſeinen Erſcheinungen wir zwar überblicken, ohne doch ſeinem Charakter, dem Grunde ſeiner Handlungen auf die Spur kommen zu können. Man blicke nur zurück auf das, was früher über die Selbſterkenntniß geſagt wurde. Unſere Erſchei-

nungen, die kennen wir wohl, aber mit dieſer Erkenntniß können wir uns nicht begnügen, wir wollen unſern Charakter erkennen, welcher allen dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt. Alſo nach der ewigen Wahrheit des Menſchen, wie aller Dinge, forſchen wir alle; ſie iſt das einzige Ziel unſeres Denkens, denn wenn wir ſie wüßten, ſo wäre uns der Grund aller Erſcheinung offenbar, ſo wüßten wir alles. Wollen wir uns nun ſcheuen zu bekennen, daß ſowie der, welcher die ewige Wahrheit aller Dinge weiß, auch alles weiß, ſo auch der, welcher von der ewigen Wahrheit aller Dinge nichts weiß, auch von allem nichts weiß?

Wir kehren wieder zum Begriffe des Ich zurück um uns nachzuweiſen, daß wir den bleibenden Grund unſerer Erſcheinungen, ſo wie wir ihn ſuchen müſſen, ſo auch finden können. Es ſind zwei entgegengeſetzte Meinungen, welchen wir hier zu begegnen haben. Die eine von ihnen möchte ſich ganz dem ſinnlichen Eindrucke hingeben und von ihm alle Erkenntniß der Wahrheit borgen, woraus ihr nothwendig die Anſicht entſteht, es gebe nichts außer dem Sinnlichen, wenigſtens nichts für uns, oder wir wüßten nur von Erſcheinungen. Die andere dagegen leitet die Erkenntniß der Wahrheit allein von einer Thätigkeit des Geiſtes ab, welche es mit dem ſinnlichen Eindrucke, der Empfindung unſerer Seele, gar nicht zu thun habe, ſondern die reine Wahrheit des Gegenſtändlichen unmittelbar auffaſſe, mag ſie nun dieſe reine Thätigkeit des Geiſtes in dem Verſtande oder in der Vernunft oder in der Anſchauung des Geiſtes oder worin ſonſt finden. Die Gründe der erſtern Anſicht werden aus der Widerlegung der letz-

tern einleuchten. Gäbe es eine reine und vollkommene Erkenntniß des Ich, ſeiner ewigen Wahrheit, ſeinem über aller Erſcheinung ſtehenden Grunde nach, ſo würde dieſe, wie aus dem Vorigen hervorgeht, nichts anderes ſein als eine Erkenntniß des ſetzenden Ich, denn dieſes iſt der Grund und die ewige Wahrheit des Ich. Wie wir nun aber auch das Verhältniß des Denkens zu dem Setzen des Ich ſonſt beſtimmen mögen, ſo iſt doch dies gewiß, daß entweder das Denken eine Art dieſes Setzens iſt oder das Ganze dieſes Setzens erfüllt; es iſt eine Art des Bewußtſeins oder iſt das Ganze desſelben. Es folgt alſo, daß wir das ſetzende Ich vollſtändig erkennen würden nur unter der Bedingung, daß wir auch das denkende Ich erkennten. Nun ſetzen wir aber zweierlei: 1) ſo lange es noch eine Erſcheinung des Ich giebt, d. h. ſo lange das Ich ein Gedachtes denkt, bleibt auch der Unterſchied zwiſchen dem gedachten Ich und dem denkenden Ich oder zwiſchen dem Grunde und der Erſcheinung, und 2) das Ich denkt immer nur das, was es denkt, aber was es denkt, kann ſeinem Begriffe nach nie etwas anderes ſein, als das Gedachte, d. h. die Erſcheinung des Ich. Folgen dieſe beiden Sätze nothwendig aus dem Vorhergehenden, ſo iſt es klar, daß niemals das Ich als Denkendes von uns erkannt werden kann, ſo lange es eine Erſcheinung des Ich giebt; eine Erſcheinung des Ich aber giebt es, ſo lange das Ich denkt, und alſo kann auch das Ich niemals rein als Denkendes ſich denken, ſondern es denkt oder ſtellt vor immer nur ſich als das Gedachte oder als Erſcheinung. Sagen: das Ich denkt oder erkennt ſeine ewige Wahrheit, den unveränderlichen Grund ſeines Daſeins, heißt nichts

anderes, als ſagen: das Ich iſt in derſelben Rückſicht, in welcher es Gedachtes iſt, auch zugleich Denkendes. Dies aber ſetzt einen Widerſpruch, wenn es einen Widerſpruch enthält zwei Begriffe, deren Verſchiedenheit anerkannt wird, einander in aller Rückſicht gleich zu ſetzen. Das gedachte Ich könnte irgend einmal dem denkenden Ich durchaus gleich ſein, würde nichts anderes heißen, als unter den Erſcheinungen des Ich könnte auch eine ſolche vorkommen, welche nicht Erſcheinung, ſondern Grund wäre.

Dies ſind nun, wie früher geſagt, auch die Gründe derer, welche allein dem ſinnlichen Eindrucke folgen möchten in der Erkenntniß unſeres Ich, mögen ſie nun ſich ſelbſt darüber zum Bewußtſein gekommen ſein oder nicht. Meiſtens bleiben ſie wohl nur bei der Bemerkung ſtehen, daß uns unſer Ich immer nur erſcheine in verſchiedenen Thätigkeiten und Zuſtänden, bald in angenehmen, bald in unangenehmen Gefühlen, bald in dieſen, bald in jenen Meinungen und Erkenntniſſen, bald überlegend und zweifelnd, bald zu ſichern Entſchlüſſen gekommen, und alles dies ſtelle uns nur gewiſſe Entwicklungen unſeres Ich dar, alſo Erſcheinungen, welche aus dem Ich als ihrem gemeinſamen Grunde hervorgehn, die ganze Kraft des Ich, ſeine Wahrheit, den Grund aller dieſer Entwicklungen habe noch niemand geſchaut. Nun ſagen ſie aber noch weiter, wenn dem alſo ſei, daß nur das gedachte, nie aber das denkende Ich gedacht werden könne und ferner das denkende Ich der hervorbringende Grund oder das wahre Weſen des Ich ſei, ſo käme auch das wahre Weſen des Ich nie zu unſerer Erkenntniß, weder ganz noch zum Theil, in keiner auch nur der Wahrheit ſich annähernden Weiſe.

Allerdings ſcheinbar genug geſagt und wohl geeignet einen Menſchen zu überreden, wenn nur nicht daraus gar zu viel gefolgert werden könnte, mehr als irgend ein Menſch zugeſtehen darf oder kann. Denn wenn geſagt wird, das Ich als Grund könne gar nicht gedacht werden, ſo ſcheint daraus auch nothwendig zu folgen, daß wir gar keinen Gedanken hätten, der irgend wie den Grund des Ich beträfe; allein dem widerſpricht, daß wir das Bewußtſein des erſcheinenden Ich in allen Erſcheinungen feſthalten, des erſcheinenden Ich, d. h. des Grundes, welcher in den Erſcheinungen ſich zu erkennen giebt, in ihnen gedacht wird, wenn auch nicht allein und rein für ſich, ſondern in ſeiner beſtimmten Beziehung zu den Erſcheinungen, in welchen er als Grund ſich erweiſt. Doch am Begriff des Charakters läßt ſich das noch deutlicher nachweiſen. Es wird niemand zweifeln, daß wir den Charakter eines Menſchen und unſer ſelbſt auf gewiſſe Weiſe zu erkennen vermögen, wenn auch nur den veränderlichen Charakter oder den Charakter in der Erſcheinung; daß aber auch dieſer Charakter nicht die Erſcheinung ſelbſt, ſondern Grund in der Erſcheinung ſei, kann niemanden verborgen bleiben, welcher bedenkt, daß wir aus ihm Handlungen und Handlungsweiſen, alſo Erſcheinungen und Erſcheinungsweiſen des Menſchen ableiten.

Und nun ſollte es denn wirklich ſo ganz unmöglich ſein, wie die Freunde der Sinnlichkeit meinen, das Ich als Denkendes oder als Grund der Erſcheinungen zu erkennen oder zu denken? Sollte dieſe Unmöglichkeit ganz entſchieden aus ihrer Weiſe zu ſchließen folgen? — Sie meinen die Unmöglichkeit daraus erweiſen zu können, daß wir nur Gedachtes denken können, alſo auch nur das gedachte Ich

oder das Ich der Erſcheinung. Dieſer Beweis würde nun in folgender Form gegeben werden können: Wenn wir jemals den Grund und nicht die Erſcheinung des Ich erkennen ſollten, ſo müßten wir irgend einmal nicht die Erſcheinung, nicht das gedachte, ſondern das denkende Ich denken; nun denken wir aber immer nur das Gedachte oder die Erſcheinung des Ich und mithin erkennen wir auch immer nur die Erſcheinung des Ich und nicht ſeinen Grund. — Allein hierbei liegt eine Vorſtellung im Hinterhalte, welche wohl noch der Prüfung bedarf, nemlich die, daß in der Erkenntniß der Erſcheinung nichts von dem enthalten ſein könne, was der Erkenntniß des Grundes angehört. Es iſt etwas ganz anderes, was wir früher haben behaupten müſſen, daß wir durch kein Bewußtſein, durch kein Denken oder wie man ſonſt die Erſcheinung unſeres Ich nennen möge, das wahre Weſen des Ich rein von aller Erſcheinung geſchieden zu erkennen vermögen, als was von der Gegenpartei behauptet wird, daß bei dem Erkennen der Erſcheinung durch alle Zeit hindurch gar kein Erkennen des ewig wahren Weſens in der Zeit ſtattfinde. Eine andere Annahme bleibt übrig bei unſerer Behauptung, daß wir nemlich in dem Gedachten ſelbſt oder in der Erſcheinung das Denkende oder den Grund des Gedachten und die ewige Wahrheit desſelben zu erkennen im Stande ſeien.

Hier ſei es mir erlaubt durch eine etwas feinere Unterſcheidung im Ausdrucke unſerer frühern Unterſuchung noch nachzuhelfen. Wenn wir nach dem Vorigen ſagen durften, das denkende oder begründende Ich denke das gedachte oder das erſcheinende Ich, ſo hätte man auch wohl bemerken können, daß doch das Ich, indem es als gedachtes oder

als erſcheinend ſich auffaſſe, auch von der Vorausſetzung geleitet werde, daß zwar eine Verſchiedenheit ſtattfinde zwiſchen dem gedachten und dem denkenden Ich, aber auch eine Gleichheit. Denn wenn nicht eine Gleichheit zwiſchen ihnen ſtattfände, ſo würden ſie nur mit Unrecht einen und denſelben Namen führen, den Namen des Ich. In beiden ſteckt dasſelbe Ich, welches wir zur Unterſcheidung von den beiden andern Arten des Ich nur ſchlechthin das Ich nennen wollen, und es iſt deswegen zu unterſcheiden das Ich im Grunde des Denkens und das Ich im Gedachten, in der Erſcheinung, ſo daß unſere frühere Formel ſich auch ſo ausdrücken ließe: das Ich im Grunde denke das Ich in der Erſcheinung. Dieſe Formel hat vor der frühern aber den Vorzug voraus, daß ſie auf die eben angedeutete Möglichkeit hinweiſt in der Erſcheinung das wahre Weſen des Ich zu erkennen, denn ſie beruht darauf, daß ein und dasſelbe in der Erſcheinung und im Grunde iſt und daß deswegen auch in der Erſcheinung der Grund erkannt werden kann an dem, was jener gemein iſt mit dieſem.

Doch es kommt uns nicht allein darauf an nachzuweiſen, daß der wahre Grund zum Theil wenigſtens in der Erſcheinung erkannt werden könne, weil zwiſchen beiden eine Gleichheit ſtattfinde, ſondern wir wollen auch zeigen, wie er erkannt werden könne und eben zu dieſem Zwecke haben wir den Begriff des Charakters herbeigezogen; denn an ihm, glauben wir, kann dies am einleuchtendſten dargeſtellt werden, und in ſolcher Weiſe es darzuſtellen halten wir für nichts geringes, da noch immer die Meinungen über den Gegenſatz ſchwanken, welcher hierbei in Frage kommt. Nachdem man den Gegenſatz zwiſchen der Erſchei-

nung und der Wahrheit der Gegenstände, dem Begründeten und dem Grunde, dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, oder unter welchen andern Benennungen derselbe sich kund gegeben hat, als einen der wichtigsten in der Philosophie erkannt hat, ist man nicht selten bemüht gewesen beide Glieder desselben so weit als möglich auseinander zu halten und ihn wohl gar als einen wahrhaft unüberwindlichen zu bezeichnen. Wer nun weiß, daß dies letztere auf einen bodenlosen Skeptieismus führt, der wird es im Interesse der wahren Philosophie finden die innige und wahre Verbindung zwischen dem Phänomenon und dem Noumenon nachzuweisen. Hierzu möge unsere Untersuchung einen Beitrag liefern und zwar von einer Seite, von welcher der Skeptiker und der Kritiker am leichtesten gewonnen werden können, weil sie in der genauesten Verbindung mit dem menschlichen Leben steht.

So wie es uns nothwendig erschienen ist das Ich in der Erscheinung anzuerkennen, so haben wir auch früher schon vom Charakter in der Erscheinung gesprochen. Er bezeichnet uns den veränderlichen Charakter, wie er eben in der Erscheinung erkannt werden soll. Es ist schon früher gesagt worden, daß es Voraussetzung eines jeden vernünftigen Lebens ist, daß wir diesen Charakter erkennen können. Wir erkennen ihn aber aus dem Leben des Menschen, den Charakter Anderer aus ihrem Leben, unsern eigenen Charakter aus unserm eigenen Leben. Die Aufgabe ist in beiden Fällen dieselbe, nur daß im erstern Fall noch eine Schwierigkeit mehr stattfindet, als im letztern; denn in diesem liegt uns unser inneres Leben, aus welchem die Erkenntniß des Charakters gewonnen werden soll, unmittelbar vor

Augen, in jenem dagegen müſſen wir erſt aus den äußern Zeichen auf das innere Leben Anderer ſchließen, uns ins Innere derſelben verſetzen, wie man zu ſagen pflegt. Dieſe Schwierigkeit zu überwinden ſind wir zwar gewohnt und in den meiſten Fällen gelingt es uns aus ihren Handlungen, Worten und andern Zeichen ihre Gedanken, Gefühle, Begehrungen zu erſchließen; aber es macht doch eine große Schwierigkeit unſer Verfahren hierbei zu erklären und deswegen halten wir es für gerathen unſere Unterſuchung auf die Erkenntniß unſeres eigenen Charakters zu beſchränken, obwohl es erlaubt ſein wird dabei zuweilen auch auf die Erkenntniß des Charakters Anderer einen Seitenblick zu werfen, welche ja bis auf die vorher berührte Schwierigkeit einen ähnlichen Verlauf haben wird.

Es iſt uns nichts Ungewohntes den Charakter Anderer und unſeres eigenen Ich zu beurtheilen, den ſich ausbildenden, im Leben ſich entwickelnden, veränderlichen Charakter meinen wir. Wir brauchen daher auch nur unſer Verfahren zu beobachten, um zu finden, wie es dabei zugehe. Die Erſcheinungen des Lebens liegen dabei vor, alle Arten unſeres Bewußtſeins, wie ſie wechſelnd in uns kommen und gehn, unmittelbar in dem bewußten, gedachten oder geſetzten Ich aufgefaßt. Ein jeder kennt dieſe Erſcheinungen in ſich, mittelbar zum Theil auch in Andern. Sie ſind der Ausgangspunkt für eine jede Unterſuchung über den Charakter eines Menſchen. Denn unſtreitig würde niemad etwas von dem Charakter eines Andern wiſſen, wenn dieſer ihm nicht in ſeinem Leben erſchienen wäre. Auch von ſeinem eigenen Charakter würde er nichts wiſſen, wenn er nichts von den Entwicklungen ſeines innern Lebens erfah-

ren hätte. Nur aus den Erſcheinungen des Lebens kommen wir zur Erkenntniß des Grundes dieſes Lebens.

Doch durch Nachdenken erſt gelangen wir zur Erkenntniß des Charakters. Es iſt dies ein Nachdenken, welches in den Erſcheinungen des Lebens ſeinen Stoff findet und natürlich um ſo vollſtändiger ſeinen Zweck erreichen wird, je vollſtändiger die Erſcheinungen des Lebens uns vorliegen. Es iſt kein Zweifel, daß wir um ſo beſſer den Charakter eines Menſchen zu erkennen im Stande ſein werden, je mehr wir ſein Leben überſehn. In dem Leben des Menſchen offenbart ſich uns ſein Charakter, aber nur allmälig, ſo wie er auch nur allmälig in ihm ſich entfaltet und verwirklicht. Wir mögen wohl ſagen, daß unſer Charakter ſchon beim Beginn unſeres Lebens der Anlage nach gegeben ſei, aber erſt im Fortgange unſerer Entwicklung offenbart er ſich uns und Andern und auf jeder Stufe unſerer Entwicklung, wo wir auch betrachtend anhalten mögen, werden wir immer nur ſagen können, er habe ſich zum Theil offenbart, zum Theil aber ſei er noch verborgen und werde erſt im weitern Fortſchreiten unſeres Lebens auch noch weiter offenbar werden. Wenn wir nun ſo das Leben theilen in ſeinen Erſcheinungen, welche allmälig in der Zeit ſich verwirklichen, ſo theilt ſich damit auch der Charakter, welcher in den Erſcheinungen iſt und erkannt werden ſoll. Wir werden nun einen doppelten Charakter unterſcheiden können, einen ſchon in das Leben eingetretenen und offenbar gewordenen und einen andern noch nicht in das Leben eingetretenen, noch nicht offenbaren oder nicht erkennbaren Charakter. Dies ſind zwei Hälften des ganzen Charakters, welche aber im Ablauf des Lebens beſtändig wechſeln; der

erkennbare Charakter nimmt beſtändig zu, denn es treten immer neue Erſcheinungen des Lebens heraus und aus einer jeden Erſcheinung gewinnen wir auch einen neuen Stoff für die Beurtheilung des Charakters; der verborgene Charakter aber nimmt ab, indem alles, was dem offenbaren Charakter ſich anfügt, der Verborgenheit ſich entreißt. So finden wir hier einen neuen Aufſchluß über den veränderlichen Charakter. Er iſt der Charakter in der Erſcheinung, wie früher geſagt, aber in der ſchon wirklich aus ihrem Grunde herausgetretenen Erſcheinung; eben deswegen iſt er veränderlich, weil der Erſcheinung beſtändig etwas Neues ſich zufügt und etwas Neues in ihr ſich offenbart über den Charakter. Wir können daher den veränderlichen Charakter auch den in der Erſcheinung offenbaren Charakter nennen oder den offenbaren Charakter ohne weitern Zuſatz, weil alles, was von dem Charakter offenbar wird, doch nur vermittelſt der Erſcheinung offenbar werden kann. Suchen wir daher im Gegenſatz gegen den veränderlichen nach dem bleibenden Charakter, ſo werden wir ihn in dem ganzen Charakter finden, welcher aus den beiden veränderlichen Theilen des offenbaren und des verborgenen Charakters doch immer zu einer und derſelben Summe ſich zuſammenſetzt, weil eben ſo viel als dem einen Theile abgeht, dem andern zuwächſt. Früher haben wir denſelben unveränderlichen Charakter, den Charakter als Grund der Erſcheinungen genannt; es wird aber nicht auffallen, daß wir ihn nun eben als ganzen Charakter kennen lernen. Denn der Charakter als Grund oder das Ich in ſeinem wahren Weſen iſt ja auch die volle Wahrheit des Ich und des Charakters, welche wir ſuchen.

Es verlohnt ſich wohl der Mühe die Verhältniſſe, welche wir hier kennen gelernt haben noch etwas genauer auseinander zu ſetzen. Unſer Standpunkt in allen unſern Forſchungen und beſonders auch in unſerer Forſchung über uns ſelbſt oder über unſern Charakter iſt in jeder Zeit ein beſchränkter, eben von dieſer Zeit abhängig, in welcher wir nur ein gewiſſes Maß der Einſicht erreichen können, gleichſam nur einen Bruch der ganzen und vollen Einſicht, der unbeſchränkten Wahrheit, nach welcher wir trachten. Deswegen haben wir auch den offenbaren und den verborgenen Charakter, beide für den beſtimmten Zeitpunkt, in welchem wir ſtehen, von einander unterſcheiden müſſen, und es führte uns unſere Unterſuchung wie von ſelbſt darauf ſie als Theile des ganzen Charakters oder der vollen Wahrheit unſeres Ich zu betrachten. Es fügt ſich dies ohne weiteres in eine mathematiſche Formel, wie ja eine Anwendung der mathematiſchen Betrachtungsweiſe nirgends ſich wird zurückweiſen laſſen, wo von Erſcheinungen, ſei es in der Zeit oder im Raume, oder auch nur von einem in der Erſcheinung Heraustretenden die Rede iſt. Zur beſtimmtern Durchführung unſerer Aufgabe entwerfen wir hier eine ſolche Formel. Den ganzen Charakter nennen wir x, den erkennbaren Charakter y, den verborgenen Charakter z; ſo haben wir anzuſetzen $x = y + z$. Von den beiden Größen x und z iſt an ſich klar, daß ſie unbekannte, ja unbeſtimmbare Größen bezeichnen, aber auch von y müſſen wir vorläufig annehmen, daß es unbekannt ſei, denn wir ſetzen es als den erkennbaren, jedoch noch nicht erkannten Charakter. Mit ihm jedoch werden wir ein weiteres Verfahren einzuleiten haben, da es aus ſeiner Unbekanntſchaft

heraustreten kann. Dagegen könnte man fragen, warum wir überhaupt zwei so gänzlich unbestimmbare Größen in die Rechnung einführten, wie der verborgene und der ganze Charakter sind. Wir werden wohl im Verlauf der Untersuchung noch auf Punkte stoßen, in welchen ihr Gebrauch sich uns aufhellen wird, aber auch jetzt schon dürfte einiges dafür sich anführen lassen. Mit vollem Bedacht des Inhalts wird man wohl kaum fragen, warum auch der verborgene Charakter mit in die Untersuchung komme; denn er bezeichnet uns ja auch den künftig noch zu erkennenden, den, welcher immer mehr unsern Blicken sich öffnet, und von dieser Aussicht in die Zukunft wird ja wohl kein vernünftiger Mensch unsere Gedanken zurückhalten wollen. Wir sehen zwar nichts deutlich und wissenschaftlich in ihr, aber daß wir in sie hineinsehen und in ihr nur Dunkel gleichsam erblicken, das dient uns dazu die Begrenzung unseres Lichtes zu erkennen. Und so bezeichnet uns denn auch der Begriff unseres verborgenen Charakters die nothwendigen Grenzen unserer Selbsterkenntniß, von welchen wir wohl noch andere nicht nothwendige, sondern nur in der Lässigkeit unseres Forschens liegende unterscheiden mögen. Weniger nahe dürfte der gewöhnlichen Vorstellungsweise die Nothwendigkeit liegen auch den ganzen Charakter nicht zu übersehen; aber die wissenschaftliche Forschung wird sich ihr nicht entziehen können. Denn wenn sie einmal die Theile kennt, wird sie nicht auch alsbald das Ganze zu denken beginnen? Wenn sie sich auch sagen muß, daß einer der Theile und mithin auch das Ganze in keinem bestimmten Gedanken zu vollziehen ist, so kennen wir doch ihren Trieb jeden Gegenstand, auch die Zukunft ihren Gedanken offen

zu halten. Sie kann es nicht unterlaſſen ein Ideal der Wahrheit und des Wiſſens ſich vorzuhalten, an welchem ſie jede wirkliche Erkenntniß mißt, und ein ſolches Ideal iſt auch der ganze Charakter, das Ich im Grunde und in der vollen Wahrheit, welche wir ſuchen. Dieſes Ideal iſt immer eins und dasſelbe; ſo wie es nur eine Wahrheit überhaupt giebt, welche immer und ewig wahr bleibt, ſo haben wir auch nur eine ewige Wahrheit eines jeden Gegenſtandes unſeres Denkens anzunehmen; in dem vollſtändigen, erſchöpfenden Begriff dieſes Gegenſtandes würde ſie ſich ausdrücken und nach unſern frühern Unterſuchungen über den Charakter überhaupt würde auch der Charakter, wenn er ganz bekannt wäre, den Gegenſtand unſerer Selbſterkenntniß, unſer Ich, ſeiner vollen Wahrheit nach ausdrücken. Von dieſer Art ſind alle unſere Begriffe; ſie bezeichnen uns oder ſollen uns bezeichnen die Wahrheit ihrer Gegenſtände; aber ſo wie wir ſie wirklich denken, kommen ſie ihrer Beſtimmung nicht durchaus nach; ſie ſind nicht vollendet, ſondern wir ſind nur in ihrer Ausbildung begriffen. Es ſind Ideale unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens. Dieſe Ideale dürfen wir aber in unſerem wiſſenſchaftlichen Forſchen nie aus dem Auge ſetzen, denn ſie ſind der Antrieb zu weiterer Forſchung, das, was bei keiner beſchränkten Einſicht uns Beruhigung finden läßt, ſondern uns anſpornt immer wieder in die Unterſuchung uns zu ſtürzen. Ein ſolches Ideal unſeres Charakters haben wir alſo auch uns vorzuhalten; wir können den unveränderlichen Charakter unſeres Ich unſern idealen Charakter nennen. Wenn wir eine Erkenntniß unſeres Ich in Gott ſetzen, ſo muß es die Erkenntniß dieſes unſeres idealen Charakters ſein.

Bei der mathematiſchen Form, in welcher wir unſere Aufgabe dargeſtellt haben, werden ſich dem Nachdenkenden hier ſogleich einige Fragen regen, welche wir jedoch für das Erſte dahin geſtellt ſein laſſen wollen. Damit ſie niemanden ſtören, wollen wir ſie nur angeben. Zuerſt wenn wir den Charakter im Ganzen als eine Summe betrachten aus zwei Theilen beſtehend, ſo wird es einleuchtend ſein, daß die mathematiſche Betrachtungsweiſe, wie es ihr auch in andern Fällen zu begegnen pflegt, ihren Gegenſtand nicht erſchöpft. Denn die verſchiedenen Thätigkeiten oder Entwicklungsreihen, in welchen unſer Charakter ſich offenbart hat und auch noch ſpäter ſich offenbaren ſoll, ſtehen nicht ſo gleichgültig neben einander, wie verſchiedene zu ſummirende Größen, ſondern die frühere wenigſtens greift thätig in die ſpätere ein und bedingt dieſelbe. Bei der Summirung verſchiedener Größen können dieſe willkürlich unter einander verſetzt und die erſte zur letzten gemacht werden, ohne daß die Summe oder das Endergebniß ſich verändert, aber die Thätigkeiten des Lebens, aus denen die Erkenntniß des Charakters hervorgehen ſoll, ſind einer ſolchen Verſetzung nicht fähig, wenn man nicht Alter und Jugend in einander miſchen und einen eifrig fortſchreitenden zu einem läſſig zurückkommenden Charakter machen will. Es iſt alſo offenbar, daß es bei der Erkenntniß des Charakters nicht allein darauf ankommt eine Mehrheit von Thätigkeiten desſelben Menſchen aufzufaſſen, ſondern auch ihre Aufeinanderfolge muß dabei in Anſchlag gebracht werden. Dies dürfen wir uns aber für unſere folgende Unterſuchung aufſparen, wenn nur das feſtſteht, was unſerer Unterſuchung zum Grunde gelegt worden, daß die Erkennbarkeit unſeres

Charakters mit dem Fortſchreiten unſeres Lebens wächſt; dadurch iſt hinlänglich dargethan, daß ſie eine Größe hat, wenn auch nicht allein in der Größe beſteht, und mithin auch als eine Summe betrachtet werden kann. Eine andere Frage dürfte ſein, ob denn das z, welches wir den verborgenen Charakter genannt haben, zwar für uns gegenwärtig eine unbeſtimmbare, aber dennoch ohne Rückſicht auf uns und unſere Gegenwart eine beſtimmte Größe ſei, ſo daß wir $y+z=x$ ſetzen dürften, als wenn z und x wirklich Größen und nicht beide unendlich wären. Auch hierauf wollen wir erſt ſpäter eingehn, jetzt aber uns nur an die gemeine Vorſtellung halten, daß man in Erkenntniß des Charakters allmälig weiter kommen könnte, ſo wie das Leben fortſchritte und der Charakter mehr und mehr ſich offenbarte. Eine Annäherung an die Erkenntniß des Charakters pflegt man dies zu nennen; ob es eine wahre Annäherung an die Erkenntniß des idealen Charakters ſei, das bleibe dahingeſtellt; nur ſo viel iſt gewiß, daß der erkennbare Charakter allmälig im Fortſchritt des Lebens wächſt, indem immer neue Momente, welche früher dem verborgenen Charakter angehörten, ſich ihm zufügen.

Noch eins dürfen wir hierbei nicht übergehn, daß nemlich ebenſo wie die Erkennbarkeit des Charakters mit dem Leben zugleich ſich ausdehnt, auch die Wirklichkeit des Charakters für uns im Zunehmen begriffen iſt. Wenn wir vom Standpunkte des abſoluten Wiſſens die Sache betrachteten, ſo möchte ſie anders ſich darſtellen. Aber auf dieſem Standpunkte ſtehen wir nicht; was uns betrifft, wir ſind in einem thätigen Forſchen begriffen und würden dasſelbe nur zugleich mit unſerm wiſſenſchaftlichen Leben aufgeben

können. Daher müſſen wir, wie früher auseinander geſetzt, annehmen unſer Charakter entwickle ſich uns und komme aus einer Anlage heraus zum Daſein, aus einem nicht wirklichen, ſondern nur möglichen werde er zu einem wirklichen. So wie er aber wirklich wird, ſo tritt er zugleich in die Erſcheinung, in das Bewußtſein, er wird wirklich dadurch, daß er geſetzt wird durch das Ich und dadurch wird er auch zugleich erkennbar. Deswegen iſt der wirkliche Charakter auch der erkennbare und der erkennbare auch der wirkliche Charakter; beide ſind eins unter verſchiedenen Benennungen in verſchiedener Beziehung aufgefaßt. Der Charakter in der Erſcheinung heißt der erkennbare, weil er durch ſein Eintreten in die Erſcheinung einem denkenden Weſen erkennbar wird; wirklich wird er genannt, weil er aus der Möglichkeit zum Sein gelangt iſt.

Stellen wir uns zunächſt den Stoff dar, aus welchem die Erkenntniß des Charakters, ſo weit er erkennbar iſt, alſo des y gewonnen werden ſoll, ſo iſt er in einem jeden Zeitpunkte eines in der Entwicklung begriffenen Lebens als eine Reihe von Erſcheinungen zu denken, welche wir durch A, B, C bezeichnen wollen. Schreitet das Leben weiter fort, ſo tritt wenigſtens eine neue Erſcheinung dieſer Reihe zu, welche wir D nennen. Durch dieſes D wird nun dem verborgenen Charakter ein Moment entzogen, dagegen dem erkennbaren Charakter wächſt dieſes Moment zu, worin denn die Vorausſetzung ausgedrückt iſt, daß eine jede Erſcheinung, in welche das Leben des Ich eintritt, auch eine Offenbarung des Ich enthält oder ein Moment, aus welchem wir den Charakter des Ich erkennen können. Wir werden uns daher nicht zu der voreiligen und wahrhaft unwiſſenſchaft-

lichen Behauptung hinreißen laſſen, daß es bei Beurtheilung eines Charakters auf die Kenntniß dieſer oder jener Erſcheinung ſeines Lebens gar nicht ankomme. Allerdings mag wohl weniger aus der einen als aus der andern Erſcheinung der Charakter des Menſchen hervorleuchten, und unſern blöden Augen mag es vergönnt ſein zu ſagen, daß ſie in einer oder in vielen Erſcheinungen nichts vom Charakter ſehen könnten; aber daß nichts davon darin wäre für die rechten, für die ſcharfſichtigſten Augen des Verſtandes, das dürfen wir nicht zugeben. Beſſer ſtützen wir uns wohl auf den alten Spruch: duo si faciunt idem, non est idem, und ſo mögen wir auch in dem geringſten Geſchäfte des Lebens etwas Charakteriſtiſches vermuthen, eine neue Offenbarung des Charakters, eine Verwirklichung desſelben in irgend einem früher noch verborgenen Punkte. Daher ſetzen wir denn auch getroſt in einem jeden der früher unterſchiedenen Theile des erſcheinenden Lebens ein Moment, in welchem die Verwirklichung des Charakters fortſchreitet und der Charakter erkennbar wird, um ſogleich eine beſtimmte Bezeichnung einzuführen, a in A, b in B, c in C u.ſ.w., und es ergiebt ſich alsdann die Formel: $y = a + b + c \ldots$, d.h. der wirkliche Charakter iſt gleich den verſchiedenen Momenten, welche in der Reihe der Lebenserſcheinungen ihn erkennbar machen, oder gleich den verſchiedenen charakteriſtiſchen Momenten des bisher gelebten Lebens alle in eine Summe der Erkenntniß zuſammengefaßt.

Aus der Formel ergiebt ſich dasſelbe, was wir aus unſerer ſonſtigen Kenntniß des Denkverfahrens erwarten müſſen, daß wir nemlich zur Erkenntniß des Charakters, ſo weit er erkennbar iſt, zwei Geſchäfte zu vollführen haben,

ein unterſcheidendes und ein verbindendes; indem nemlich zuerſt aus einem jeden Elemente der Erſcheinungsreihe A, B, C durch Unterſcheidung das herauszuziehen iſt, was den Charakter bezeichnet, a, b, c, die Wahrheit des Ich, von welcher der an ihr in der Erſcheinung haftende Schein abgeſondert werden muß, alsdann aber die nun gewonnenen Elemente nicht der Erſcheinung, ſondern der überſinnlichen Wahrheit mit einander zuſammenzuziehen ſind zu einem Gedanken. Man ſieht, die Grundfragen für alles wiſſenſchaftliche Verfahren liegen hier vor uns in Anwendung auf einen beſondern Fall; wir ſollen zeigen, wie das Überſinnliche aus dem Sinnlichen erkannt, wie eine Vielheit der Gedanken in einen Gedanken zuſammengezogen werden kann. Daß dem ſo ſei, darüber können wir uns nicht wundern; kehren doch in einer jeden beſondern Aufgabe die allgemeinen Aufgaben der Wiſſenſchaft uns wieder zurück; nicht ohne Grund hat man den Menſchen oder das Ich die kleine Welt genannt; was in der großen und ganzen Welt ſich vollzieht, das ſpiegelt in dieſer kleinen Welt ſich ab; in der Erkenntniß dieſer werden wir auch ein Abbild der Erkenntniß jener haben. Daß nun die gewöhnliche Logik in der Auflöſung der angegebenen Aufgaben uns verläßt, weiß ein jeder, welcher ſie kennt; ſie betrachtet das Verfahren mit ſchon gebildeten Gedanken, geht aber nicht auf die Bildung dieſer Gedanken zurück; wir dagegen haben hier die Bildung der Gedanken in das Auge zu faſſen. Die gewöhnliche Logik nimmt auch nicht ſelten ſinnliche Vorſtellungen, Anfänge oder Anknüpfungspunkte des erkennenden Denkens für Gedanken oder Erkenntniſſe; wir dagegen haben zu unterſuchen, wie aus der ſinnlichen Vorſtellung die Erkenntniß

des Überſinnlichen hervorgeht. Es iſt hierbei von einem weſentlichen Intereſſe für die Wiſſenſchaft zu bemerken, daß die Regeln, welche uns bei Unterſcheidung des Überſinnlichen vom Sinnlichen und bei der Verbindung der unterſchiedenen Momente leiten, ſchon vom gewöhnlichen Leben, vom gemeinen Bewußtſein beobachtet werden; das philoſophiſche Bewußtſein hat hierin vor dem gemeinen Bewußtſein nichts voraus, als daß es auf der einen Seite das inſtinctartige Verfahren des gewöhnlichen Menſchen zum Bewußtſein bringt und eben dadurch auf der andern Seite den Verſuch vermeidet in irgend einem beſondern Falle von der allgemeinen Regel eine Ausnahme ſich zu geſtatten.

Wir wenden uns jetzt zu der Unterſuchung, wie aus der Erſcheinung des Ich, welche wir alle kennen, durch Unterſcheidung die Erkenntniß der überſinnlichen Momente gewonnen werde, welche als inwohnende Beſtandtheile des Charakters zu denken ſind. Dieſe Unterſcheidung zu vollziehen iſt ein jeder bemüht, welcher darüber nachdenkt, was in ſeinem Leben aus den äußern Umſtänden fließe, und was dagegen aus ſeinem eigenen Charakter hervorgehe. Unbewußter und bewußter Weiſe verfahren wir alle nach dieſer Vorſchrift bei der Beurtheilung unſer ſelbſt und anderer Menſchen, daß die Wirkungen der äußern Umſtände nicht mit in Anſchlag gebracht werden können, wenn wir den Charakter eines Menſchen erkennen wollen. Unſer Leben, wie es in der Erſcheinung ſich darſtellt, ſetzt ſich aus zwei Beſtandtheilen zuſammen, von welchen der eine uns ſelbſt angehört und aus dem freien Entſchluſſe unſeres Geiſtes ſtammt, der andere dagegen dem Einfluſſe anderer Kräfte zuzuſchreiben iſt, und an der Freiheit unſerer Vernunft kei-

nen Theil hat. Dieſen erzwingen die Umſtände, die Verhältniſſe, in welche wir uns geſetzt finden; er bildet die nothwendige Seite unſeres Lebens; wenn wir fragen, was der Menſch ſeinem Charakter nach ſei, ſo kann dieſer Beſtandtheil ſeines Lebens nicht mit in Rechnung kommen. Daher wird auch niemand einen Menſchen aus den Erſcheinungen ſeines Lebens, aus ſeinen Handlungen, Begehrungen, Gedanken u.ſ.w., beurtheilen wollen, ohne dabei Rückſicht zu nehmen auf ſeine Umgebungen und auf den Einfluß, welchen ſie auf jene Erſcheinungen ausüben mußten. Dagegen das von uns ſelbſt Ausgehende, das Freie in unſerer geſchichtlichen Erſcheinung wird uns zum Maßſtabe unſeres Charakters, zur Beurtheilung unſeres wahren Ich dienen. Bei den verworrenen Begriffen oder Vorſtellungen, welche über die Freiheit herrſchen, wird man fragen, was wir unter dem Freien in unſerm Leben verſtehen; unſere Antwort darauf aber iſt ſehr einfach. Wir verſtehen darunter nichts anderes als unſere eigenen Thaten, unſer eigenes Setzen in allem dem, was zunächſt in unſerem innern Leben vorgeht, alsdann aber auch in unſerem äußern Leben ſich darſtellt. Faſſen wir das Freie in dieſer einfachen Geſtalt auf, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß unſer Ich nicht ohne dasſelbe und allein durch dasſelbe erkannt werden kann. Denn nur unſere eigenen Thaten können wir uns zurechnen; alles andere iſt uns fremd, anders woher uns angekommen und daher auch nicht wahrhaft uns zuzuſchreiben und für die Beurtheilung unſer ſelbſt unbrauchbar. Dagegen was uns zugeſchrieben werden muß als unſere eigene That, das muß als ein Beſtandtheil unſeres eigenen Lebens auch zur Beurtheilung unſeres Charakters aus den Erſcheinungen unſeres Lebens gebraucht wer-

den können. So wie es aus unſerem Ich hervorgeht, ſo wird es auch als etwas Charakteriſtiſches für unſer Ich angeſehen werden können; denn es gehört zu den Kennzeichen, an welchen wir dieſes Ich von allen andern Gegenſtänden unterſcheiden können, daß dieſe That aus ihm hervorgegangen. Zwar können wir auch wohl an einer Erſcheinung einen Gegenſtand von einem andern unterſcheiden, aber doch nur weil er in dieſer Erſcheinung durch ſeine eigene Thätigkeit erſcheint, alſo weil etwas Freies in dieſer Erſcheinung liegt, welches ſie alsdann zur charakteriſtiſchen macht.

Übrigens müſſen wir es ablehnen uns hier in die Streitigkeiten darüber, ob Freiheit dem Menſchen zukomme oder nicht, weiter einzulaſſen, als eben unſer Begriff von der Freiheit ſchon hinreicht die Mißverſtändniſſe in dieſer Lehre zu zerſtreuen. Es leuchtet ein, daß, könnten wir dem Menſchen keine Freiheit in unſerm Sinne beilegen, wir auch davon abſtehen müßten ihm einen eigenen Charakter beizulegen, welcher in ſeinen Thaten hervorleuchtete. Er würde alsdann in ſeinem Leben ſchlechthin nur als ein Product anzuſehn ſein, welches nichts Eigenes hätte, nichts, was ihm mit Wahrheit zugeſchrieben werden könnte. Ein äußeres Kennzeichen, an welchem ihn ein Anderes kenntlich machte, dürfte man ihm wohl beilegen, aber nicht ein Kennzeichen, durch welches er ſich ſelbſt unterſchiede von andern Gegenſtänden. Wer nun aber dies behaupten wollte, der würde es ſchwer finden auch nur mit den gewöhnlichſten Vorausſetzungen des Lebens ſich in Einklang zu ſetzen.

Bei dem geſchilderten Verfahren iſt nun zu bemerken, daß wir, indem das Freie von dem Nothwendigen in der Entwicklung unſeres Lebens abgeſondert wird, darin keines-

weges eine Erſcheinung, ſondern etwas in einer Erſcheinung erkennen. Eine Erſcheinung iſt immer ein Product aus mehrern zuſammentreffenden Thätigkeiten, eine Miſchung gleichſam deſſen, was wahrhaft einem Gegenſtande zugeſchrieben werden kann, und eines Scheins, welchen ein anderer oder mehrere andere Gegenſtände auf den Gegenſtand der Betrachtung werfen, welcher daher auch nicht ohne irgend eine Thätigkeit dieſer Gegenſtände wird gedacht werden können. So müſſen wir die Erſcheinung uns denken, wenn wir ſie von der Wahrheit der Gegenſtände eben ſo ſehr, als von dem gänzlichen und durchaus gehaltloſen Schein unterſcheiden müſſen. Daher wird auch die Erſcheinung als das ſinnlich Erkennbare angeſehn; das Sinnliche aber iſt als das Ergebniß einer ſinnlichen Erregung und eines ſinnlich Erregten anzuſehn, ſelbſt wenn man ſie idealiſtiſch zu erklären geneigt iſt, indem dabei doch eine Beſchränkung des Ich durch irgend eine Nothwendigkeit nicht abgeleugnet werden kann; ſo daß auch die Erſcheinung ihrem Begriffe nach ein zuſammengeſetztes Product iſt, welches aus einer eigenen oder innern Thätigkeit des erſcheinenden Gegenſtandes in ihrer Vermiſchung mit äußern oder nothwendigen Thätigkeiten entſteht. Im Gegenſatz gegen dieſes Zuſammengeſetzte der Erſcheinung iſt nun aber das Freie eine der Thätigkeiten, welche die Zuſammenſetzung bilden hilft, und kann daher als ein Einfaches angeſehn werden, als eine untheilbare That; es iſt ein Element und ein Grund der Erſcheinung, aber nicht die Erſcheinung ſelbſt, wiewohl in der Erſcheinung. Daher hat man mit Recht darauf gedrungen, daß die freien Thaten nicht der ſinnlichen Welt angehören, ſondern dem Gebiete des Überſinn-

lichen, welches aber freilich nicht gedacht werden darf, als stände es irgend wie unserem sinnlichen Leben fern, sondern mitten in ihm ist es gesetzt, als es begründend und in ihm sich mischend mit dem Nothwendigen.

Wir haben nun eine Formel gefunden, nach welcher wir die Erscheinung unseres Lebens uns in zwei Elemente zerlegen können, um das eine von ihnen heraus zu finden, welches zur Erkenntniß des Charakters dient. Betrachten wir die einzelnen Erscheinungen oder auch Erscheinungsreihen unseres Lebens, welche wir früher durch A, B, C bezeichneten, so haben wir in einer jeden derselben ein Product zu sehen, welches gedacht werden kann als hervorgegangen aus zwei Factoren, einer freien That und einem nothwendigen Schein. Schon früher haben wir das Charakteristische in den Erscheinungen A, B, C durch a, b, c bezeichnet, jetzt haben wir gefunden, daß diese a, b, c das Freie in unserm Leben sind; das Nothwendige, welches nur einen Schein auf uns wirft, wollen wir durch a′, b′, c′ bezeichnen, so daß $A = aa'$, $B = bb'$, $C = cc'$ sein würde. Unsere Formel verlangt, daß wir aus A seine beiden Factoren a und a′ von einander scheiden sollen und ebenso aus B und C und allen Erscheinungen des Lebens, welche unserer Beurtheilung des Charakters zum Grunde liegen, die in ihnen vermischten Bestandtheile. Aber diese Formel kann erst zur Anwendung kommen, wenn wir ein Verfahren auffinden können entweder a oder a′ und b oder b′ und so weiter in den übrigen Erscheinungen zu unterscheiden, denn da A und die übrigen Erscheinungen bekannt sind, so ergiebt sich nach der Auffindung des einen Factors auch der andere Factor ohne Schwierigkeit.

Man könnte also von zwei Seiten aus die vorliegende Aufgabe betreiben, indem man entweder auf die Erkenntniß des Nothwendigen oder des Einflusses der Umstände zuerst ausginge, oder indem man umgekehrt zuerst das Freie zu erkennen suchte. Wer nun die Schwierigkeit bedenkt, welche es hat die freien Entschlüsse eines Menschen zu erkennen, und sollten sie auch unsere eigenen Entschlüsse sein, der möchte es vielleicht vorziehen den indirecten Weg der Forschung einzuschlagen und zuerst nach dem Nothwendigen zu forschen. Was wir begehren, das wissen wir freilich, aber unser Begehren ist nicht unser freier Wille, sondern dazu wirkt unser sinnlicher Trieb, der doch nicht eigentlich unser ist, sondern wie unser Leib und unsere leiblichen Bedürfnisse uns mit Nothwendigkeit angekommen; dazu wirken die Überredungen Anderer, die Vorurtheile unserer Erziehung, unseres frühern Lebens, alle mit Nothwendigkeit auf unser gegenwärtiges Begehren einfließend, so daß wir wohl den geringsten Theil unseres Begehrens uns selbst zuschreiben möchten. Was wir also wirklich in diesem Augenblicke frei wollen, das läßt sich wenigstens unmittelbar nicht sogleich sagen oder denken, und manchem daher, indem er bedacht hat, wie große Gewalt die augenblickliche Lage der Verhältnisse, des leiblichen Lebens, der frühere Bildungsgang, Angeübtes und Angelerntes auf ihn ausübten, ist dagegen die Freiheit in diesem seinem gegenwärtigen Lebensmomente so klein erschienen, daß er sie auch beim schärfsten Blicke seines Geistes erkennen zu können verzweifelte. Wird man dies tadeln können, besonders wenn man seinen Blick richtet auf die Zustände unseres Lebens, in welchen das mechanische Getriebe eines

einmal eingeschlagenen Laufs oder die Übermacht unserer natürlichen Bedürfnisse uns wie mit Gewalt dahinreißen? Und dennoch auch unter allen solchen Zuständen soll noch in unsern Lebenserscheinungen etwas Charakteristisches und mithin Freies liegen; aber es ist bis zur Unmerklichkeit klein, während dagegen die Gewalt der Umstände so groß ist, daß niemand sie übersehen kann. Sollte es daher nicht gerathen sein diese zuerst als das leichter zu Erkennende zum Gegenstande der Forschung zu machen?

Dennoch können wir zu diesem Wege der Forschung nicht rathen. Es liegt vielmehr auf dieser Seite die Gefahr, daß uns die Größe des Gegenstandes verwirren möchte, so wie von der andern Seite die Gefahr uns geschreckt hat, daß die Kleinheit des Freien uns entschlüpfen dürfte. Denn sollen wir durch Ermittelung des Nothwendigen zur Erkenntniß des Freien kommen, so kommt es nicht allein darauf an, jenes im Allgemeinen und an diesem oder jenem einzelnen Punkte zu finden, sondern eine genaue, das Einzelne wie das Ganze mit der pünktlichsten Sicherheit umfassende Schätzung desselben müßte zur Grundlage der Rechnung genommen werden. Wie sollen wir nun genau bestimmen, was die Umstände auf uns wirken, wenn wir nicht die Gegenstände, welche diese Wirkungen ausüben, erforscht haben in ihrem eigenen Thun, in allem, was sie aus sich selbst hervorbringen? Jeder sieht, wie wir hierdurch wieder auf die Erforschung des Freien zurückgetrieben werden, daß es also nicht vergönnt ist von der Erforschung des Nothwendigen anzuheben um erst von da zur Erkenntniß des Freien zu gelangen. Nur in eine weitläufigere Untersuchung würden wir auf diesem Wege uns verwickelt sehen,

indem wir dabei das Freie zu erforſchen hätten nicht in einem, ſondern in vielen Dingen und zwar in ſolchen, in welchen es am meiſten ſich uns verbirgt, indem viele derſelben uns nur als Producte entfernterer Urſachen erſcheinen. So mag es denn gerathener erſcheinen unmittelbar an die Erkenntniß des Freien zu gehn zunächſt wie es ſich zeigt in unſerem eigenen Ich, und nur ſo viel mögen wir zugeben, daß bei einer ſo ſchwierigen Sache, wie dieſe Erkenntniß iſt, nicht immer es vergönnt ſein dürfte, den geraden Weg zu gehen, ſondern oftmals auch das indirecte Verfahren uns rathſam erſcheinen müſſe um wenigſtens annäherungsweiſe unſerm Ziel zuzuſtreben. Mit einer Annäherung an die Erkenntniß unſeres Ich werden wir uns ſchon begnügen müſſen, da wir geſehn haben, daß wir das ganze Ich nicht zu erkennen vermögen, ſo lange wir in der Entwicklung unſeres Lebens begriffen ſind; auch in Beziehung auf das, was von unſerm Ich ſchon wirklich iſt, möchte eine ſolche beſcheidene Annäherung uns gerathen ſein. Und dabei können wir ſchwerlich verkennen, daß wir uns über uns ſelbſt zurechtzufinden haben, indem wir auch an unſern Umgebungen einen Maßſtab für uns ſelbſt finden. Doch dieſen Weg hier weiter zu verfolgen iſt unſere Abſicht nicht; wir können ihn hier bei Seite liegen laſſen, da er doch nur ein Hülfsmittel abgiebt, wo das directe Verfahren uns verläßt. Was aber von uns nothwendig verlangt wird, iſt ein Verfahren anzugeben, wie das Freie unmittelbar in unſerem Leben gefunden werden könne.

Eine Andeutung eines Punktes, auf welchen hierbei zu ſehn iſt, finden wir ſchon in unſerer Formel. Wir haben nemlich geſagt, in einer jeden Lebensentwicklung liege eine

Offenbarung über unſern Charakter und das Charakteriſtiſche in ihr ſei das Freie. Nun aber liegt hierin offenbar, daß die hinzukommende Offenbarung und mithin auch das Freie etwas Neues, bisher durchaus noch nicht Offenbares und im Leben noch nicht Dageweſenes ſein müſſe. Wenn z. B. unſer Charakter offenbar geworden ſein ſollte in den drei Erſcheinungen A, B, C durch die drei freien Momente a, b, c, ſo haben wir zu ſetzen $y = a + b + c$; tritt nun aber eine vierte Erſcheinung hinzu, D, ſo liegt in dieſer ein viertes freies Moment, d, welches auch zugleich eine neue Offenbarung unſeres Charakters iſt und es iſt nun $y = a + b + c + d$ geworden. Das hinzugekommene d iſt in der neuen Erſcheinung zugleich das Freie und auch die neue Offenbarung unſeres Charakters. Nun erinnern wir uns aber auch, daß der offenbare Charakter gleich iſt dem wirklichen Charakter; d iſt alſo auch zu dem wirklichen, wie zu dem offenbaren Charakter hinzugetreten; vor dem Eintreten der Erſcheinung D war der wirkliche Charakter noch um das eine freie d weniger entwickelt und wir haben daher das Freie auch als eine neue Entwicklung des Charakters anzuſehn. So erſcheint uns das freie Leben des Menſchen, welches wir auch wohl ſein wahres und ſein überſinnliches Leben nennen könnten, als eine fortſchreitende Entwicklung ſeines Charakters, in welcher er dieſen Charakter theils Andern theils ſich ſelbſt offenbart und zum Bewußtſein deſſelben allmälig gelangend in Wahrheit ihn erſt ſich aneignet, für ſich ihn gewinnt. So müſſen wir auch ſagen, das Freie ſei nichts anderes als der Fortſchritt in der Entwicklung des Charakters und, da wir nichts anderes entwickeln können, als unſern Charakter, der

ja unſer wahres Sein uns bezeichnet, ſo dürfen wir auch nur ſchlechthin ſagen, das Freie ſei der Fortſchritt. Unſere Aufgabe, das Freie zu erkennen in unſerem Leben, hat ſich nun in die andere Aufgabe verwandelt, den Fortſchritt, den wahren Fortſchritt in der Entwicklung unſeres Lebens zu finden.

Wir müſſen hier wohl einen Augenblick innehalten um uns zu bedenken, was wir geſetzt haben, um auch Einwürfe zu hören, welche uns gemacht werden könnten. Sollte wirklich jedes Freie in unſerem Leben auch ein Fortſchritt, jeder Fortſchritt auch ein Freies in unſerem Leben ſein? Wir ſehen, daß von zwei entgegengeſetzten Seiten unſer Ergebniß angefochten werden könnte. Wir müſſen beide Seiten genauer betrachten.

Wenn wir alle freie Thaten als einen Fortſchritt in unſerm Leben betrachten und überdies noch ſetzen, daß in jeder unſerer Entwicklungen ein Freies ſich finde, ſo macht uns die Erfahrung bedenklich. Und freilich aus der Erfahrung allein iſt unſer Satz nicht hervorgegangen und wenn wir in der Erfahrung im Einzelnen ihn zu vertreten hätten, ſo würden wir dazu unſere Kräfte nicht ausreichend finden. Denn gar zu viele Überlegungen treten uns hier entgegen. Solche Überlegungen werden wir freilich hier von der Hand weiſen können, welche uns darauf aufmerkſam machen möchten, daß in vielen der Entwicklungen unſeres Lebens der Fortſchritt uns zu verſchwinden ſcheint zugleich mit dem Freien; denn hierdurch wird die nothwendige Verbindung beider, welche wir ſetzen, doch nicht angegriffen, ſondern wir ſehen uns nur auf ein Gebiet hingewieſen, welches an das Dunkel der Erſcheinungen uns erinnert und

das Geſtändniß uns abnöthigt, daß es uns nicht gelingen will in allen Erſcheinungen unſeres Lebens das Charakteriſtiſche nachzuweiſen, obgleich wir dasſelbe darin vorausſetzen müſſen. Dagegen andere Erfahrungen dürfen wir nicht ſo leichtes Kaufes beſeitigen, Erfahrungen, welche uns ein Freies zu verrathen ſcheinen ohne einen Fortſchritt unſeres wahren Lebens. Wenn wir in allerlei Einſeitigkeiten uns verlieren, welche wir uns ſelbſt Schuld geben, alſo unſerer Freiheit zurechnen, haben wir alsdann auch von Fortſchritten zu ſprechen? Wir berühren mit dieſer Frage einen Kreis unſerer Erfahrungen, welcher mit dem tiefſten Dunkel umhüllt iſt, den Kreis des Böſen. Indem wir dasſelbe uns als Schuld zurechnen, ſetzen wir es als eine freie That unſeres Lebens; indem wir es aber als Böſes anſehn, dürfen wir es doch wohl ſchwerlich für einen Fortſchritt halten. Denn ein jeder Fortſchritt in der Ausbildung unſerer Fähigkeiten iſt unſtreitig als etwas Gutes anzuſehn; wir kommen dadurch unſerem Zwecke näher, welcher in nichts anderem beſtehen kann, als in der Entwicklung aller der Anlagen unſeres Ich, in der Verwirklichung deſſen, wozu wir beſtimmt ſind, und wenn unſer Zweck das Gute iſt, welches wir ſuchen, ſo müſſen wir auch in jedem Fortſchritte ein Gutes ſehen. So ſcheint eine Erfahrung, welche wir nicht zu leugnen wagen, die Erfahrung des Böſen, gegen uns ihre Stimme zu erheben.

Wir ſehen nun freilich wohl, daß wir hiermit eine Frage angeregt haben, welche uns weit über den Kreis unſerer Unterſuchung hinausführen würde, wenn wir ſie erſchöpfend beantworten wollten. Dennoch durfte ſie nicht unberührt bleiben. Aber nachdem wir ſie berührt haben,

ſei es uns nun erlaubt einen jeden, welcher durch dieſelbe ſich geſtört finden ſollte im Verfolg unſerer Unterſuchungen, darauf zu verweiſen, daß doch die Dunkelheit gewiſſer Erfahrungen uns nicht abhalten dürfe allgemeine Grundſätze, welche zur Beurtheilung der Erfahrungen in wiſſenſchaftlicher Forſchung ſich uns ergeben, von der Hand zu weiſen. Man würde dadurch nur jene Dunkelheit verewigen. Überdies aber läßt ſich vielleicht noch ein Abkommen treffen, wenn wir unſere Aufgabe beſchränkend zugleich das Geheimnißvollſte bei Seite liegen laſſen, auf welches jene Erfahrungen uns hinweiſen können. Dies Geheimnißvollſte würde doch gewiß ſtattfinden, wenn wir anzunehmen hätten, daß ein Menſch nach unerforſchlichem Rathſchluſſe Gottes auf einem ſolchen Wege des Böſen ſich fände, der ihn unwiederbringlich zum Verderben beſtimmte. Aber von einem ſolchen würden wir auch nicht annehmen können, daß er zur Selbſterkenntniß gelangen könnte. Das Reich des Böſen iſt nicht mit Unrecht auch das Reich der Finſterniß genannt worden. Wenn wir daher jemanden den Weg beſchreiben wollen, auf welchem er zur Erkenntniß ſeines Ich gelangen könne, ſo meinen wir damit natürlich nur einen ſolchen, welcher nicht zur ewigen Verdammniß beſtimmt iſt, ſondern das Gute ſich aneignen wird, wenn er es auch bisher noch nicht zur Feſtigkeit in ſich ausgebildet haben ſollte. Betrachten wir nun einen ſolchen in den Entwicklungen ſeines Lebens, ſo werden wir von ihm auch ſagen müſſen, daß er fortwährend in ihnen ſeinem Ziele ſich nähere oder Fortſchritte zu der Erreichung desſelben mache, ſelbſt wenn es ihm anders ſcheinen ſollte. Sogar ſeine böſen Thaten oder Entſchließungen müſſen ihm dazu dienen, ihm

endlich zum Beſten gereichen. Und faſſen wir auch dieſe böſen Thaten ſelbſt in das Auge, ſofern ſie dem Menſchen in Wahrheit zugerechnet werden können, ſo dürfen wir auch nicht zweifeln, daß ſie Entwicklungen ſeiner Anlagen enthalten, welche als Fortſchritte ſeiner innern Bildung in irgend einer Rückſicht angeſehn werden müſſen, zwar jetzt in einer böſen und verderblichen Abſicht hervorgebracht, aber dennoch, wenn er vom Böſen ſich gereinigt haben wird, ſpäter unfehlbar ihm zu Gute kommend. Setzen wir z. B. daß jemand dem Böſen fröhnend dennoch darin ſeinen Scharfſinn übt, ſeinen Willen zur Ausdauer anſtrengt, ſo wird zwar mit ſeinem böſen Willen ſeine Dienſtbarkeit gegen das Böſe aufhören, aber die Übung ſeines Scharfſinns, ſeines Willens zur Ausdauer wird er ſelbſt in jener Dienſtbarkeit gewonnen haben und er wird nachher gewahr werden, daß ſelbſt ſeine Verirrungen nicht ohne Fortſchritt geweſen ſind.

Noch von einer andern Seite jedoch könnte man unſern Satz angreifen, daß alles Freie in unſerm Leben ein Fortſchritt ſei. Denn, wird man ſagen, es könnte auch wohl eine freie Thätigkeit in der Wiederholung eines ſchon früher in uns Entwickelten ſich beweiſen. Doch dieſer Einwand wird ſchwerlich in vollem Sinne des Wortes ſich halten laſſen. Denn eine jede Wiederholung ſchon früher erzeugter Thätigkeiten tritt doch in jedem neuen Lebensmomente unter neuen Umſtänden ein und ergiebt ſich in neuen Verknüpfungen, ſo daß ſie als eine neue Anwendung einer ſchon früher geübten Fertigkeit oder als eine Beſtätigung und Befeſtigung eines ſchon früher gehegten Entſchluſſes angeſehn werden kann. So iſt denn freilich auch eine Wiederbringung des Alten dabei, aber nicht weniger ein Neues,

ein Fortſchritt, wie gering er erſcheinen möge. Was aber dann ferner das Alte betrifft, ſo kann es als ein Widerhall unſeres früheren Lebens angeſehn werden, welcher ſich nothwendig ergiebt und daher dem Freien nicht zugezählt werden darf, ſo daß allein in dem Neuen oder im Fortſchritt das Freie zu ſuchen iſt. Wenn ich etwas früher gedacht und wahrhaft eingeſehn habe, ſo bleibt mir dieſe meine Einſicht auch ferner natürlich beiwohnend und ungeſucht, ohne mein Wollen tritt ſie mir wieder hervor, wenn nur irgend eine Gelegenheit an ſie mich erinnert; aber daß ich ſo eben in einem beſtimmten Fall auf eine beſondere Weiſe ſie anwende, jetzt in eine neue Verbindung mit andern Erkenntniſſen ſie bringe, das habe ich mir als eine freie That anzurechnen. Alte Erkenntniſſe können ſogar zuweilen uns läſtig werden, man möchte ſie vielleicht jetzt eben gern vergeſſen, weil ſie unſern Wünſchen, unſern Begehrungen zuwider ſind, aber ſie drängen ſich uns mit Nothwendigkeit auf; neue Erkenntniſſe dagegen wollen gemacht und gewollt ſein; niemand wird ſie ohne die Anſtrengung ſeines freien Willens finden. Ebenſo iſt es mit unſern alten Entſchlüſſen; ſie wirken in uns unwillkürlich weiter fort; aber das Feſthalten derſelben unter veränderten Verhältniſſen, ihre Anwendung auf dieſe, welche eine neue Thätigkeit verlangt, mögen die Umſtände günſtig ſein oder widerſtreben, das ſetzt einen neuen Entſchluß, eine Befeſtigung unſeres alten Entſchluſſes voraus, eine freie Thätigkeit, die zugleich ein Fortſchritt iſt. Genug überall in den Entwicklungen unſeres Ich werden wir finden, daß die freie Thätigkeit einen Fortſchritt bildet, während dagegen das in frühern Fortſchritten Gewonnene als

etwas ſich erweiſt, was von ſelbſt ſich wieder erzeugt. Es iſt uns zur Gewohnheit geworden, ein ſchon uns Angebildetes, in unſere Eigenthümlichkeit übergegangen; dieſe Gewohnheit wirkt nun in uns, wie eine zweite Natur mit Nothwendigkeit. Daher ſagen die Determiniſten, wir müßten in der Weiſe unſeres Charakters leben, des ſchon ausgebildeten Charakters, welcher durch unſer früheres Leben beſtimmt worden ſei; ſo wie unſere Geſinnung, unſere Denk- und Handlungsweiſe einmal ſich feſtgeſetzt habe, ſo würden wir auch künftig immer geſinnt ſein, denken und handeln. Sie haben Recht, wenn ſie von den Wiederholungen ſolcher Charakterzüge ſprechen, welche ſchon zu völliger Reife in uns gekommen ſind und daher feſt ſtehen in unſerer Geſinnung, in unſerer Denk- und Handlungsweiſe. Dieſe ſo ausgebildeten Elemente unſeres Charakters ſind in unſerem wirklichen Charakter gleichſam die Stellvertreter des unveränderlichen, idealen Charakters. Aber ſie haben Unrecht, wenn ſie unſern wirklichen Charakter ganz in dieſe Beſtandtheile aufgehen laſſen und nicht zugeben, daß unſer Wiſſen ſich erweitern, unſere Geſinnung und unſere Handlungsweiſe weiter ſich ausbilden können oder daß unſer wirklicher Charakter in der Veränderung begriffen ſich weiter entwickle, indem Neues den alten Beſtandtheilen desſelben ſich anfügt, und wenn ſie leugnen, daß eben dieſes Neue es iſt, welches von den früheren Entwicklungen unſeres Lebens nicht beſtimmt oder wenigſtens nicht hervorgebracht werden kann.

Hiermit berühren wir aber ſchon den zweiten Punkt unſeres Satzes, welchen wir noch gegen Einwendungen feſtzuſtellen haben, die Behauptung, daß jeder Fortſchritt ein Freies ſei. Wir haben ihn eben gegen die Angriffe

eines Determinismus zu vertheidigen, welcher in der That vom Fatalismus nicht sonderlich sich unterscheidet. Auf unsere Ansichten vom Sittlichen haben nun einmal die Grundsätze der Physik einen großen Einfluß ausgeübt. Wir möchten das freie Leben so gern nach den Analogien der physischen Processe betrachten. Dies ist unserer Denkweise so tief eingewurzelt, daß wir wohl noch manche Abwandelungen der Lehre werden durchzumachen haben, ehe man begreifen und gründlich durchführen wird, daß solche Analogien von einem verwandten, aber doch fremden Gebiete der Wissenschaft hergenommen nur zu Irrthümern führen, wenn man nicht mit ihnen eine reife Einsicht in das wesentliche Verhältniß der Wissenschaften zu einander verbindet, zwischen welchen solche Analogien schweben. Zwar die Zeiten scheinen vorüber zu sein, in welchen man den Menschen auch seinem sittlichen Leben nach mit einer Maschine verglich; man hat begreifen gelernt oder scheint es gelernt zu haben, daß er nicht ein reines Product äußerlich gegebener Kräfte sei, daß vielmehr eine ihm eigene Kraft seinen Entwicklungen zum Grunde liege. Aber fast scheint es, als wäre dies nur geglückt im Verfolg einer Naturbetrachtung, welche auch darauf achten gelernt hatte, daß nicht alles in dem natürlichen Leben der Dinge aus mechanisch wirkenden Ursachen abgeleitet werden könne, daß auch eine innerlich treibende Kraft in den organischen Dingen eine fortschreitende Entwicklung hervorbringe. Wenigstens von einer solchen Ansicht ausgehend vergleicht man nun das sittliche Leben des Menschen mit solchen organischen Naturerzeugnissen. Da meint man nun gefunden zu haben, daß die Menschen auch in ihrem sittlichen Leben

aufſchießen ungefähr wie die Pflanzen, indem ein Knoten den andern treibt und die frühere Entwicklung die folgende nothwendig herbeiführt. Ein Fortſchritt des Lebens in ſeinen Erzeugniſſen iſt dabei freilich vorhanden, aber der Fortſchritt iſt nichts Freies. Vielmehr in der frühern Bildungsſtufe liegt ſchon der Trieb die folgende zu erzeugen und aus dieſem Triebe geht von ſelbſt die höhere Entwicklung der folgenden Bildungsſtufe hervor. Wie wenig gleicht dieſes Bild oder die Vorſtellung dieſes Bildes der Wahrheit unſeres vernünftigen Lebens! Allerdings ein Trieb zu weiterer Entwicklung, zum Fortſchreiten liegt auch in jeder Entwicklungsſtufe des letzteren, aber daß er mit Nothwendigkeit in die einmal eingeſchlagene Bahn uns fortreiße, davon finden wir wohl im leidenſchaftlichen Leben eine Spur, aber nicht im vernünftigen. Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß unſer Leben, wenn auch an gewiſſe phyſiſche Perioden der Lebensalter gebunden, doch keineswegs den regelmäßigen Verlauf zeigt, welchen das Leben einer Pflanze oder eines Thieres aufzuweiſen hat, daß auch unſere vernünftige Entwicklung mit den Lebensaltern unſeres thieriſchen Körpers nicht immer und nicht nothwendig gleichen Schritt halten muß — denn nicht jeder, welcher phyſiſch das Mannes- oder Greiſenalter erreicht hat, iſt auch ſittlich ein Mann oder ein Greis —; darauf jedoch, ſagte ich, wollen wir uns nicht berufen; denn man könnte dagegen geltend machen, daß unſer vernünftiges Leben nur in verwickeltern Bahnen ſich bewege, welche nicht ſo leicht ein beſtimmtes Geſetz des Fortſchreitens nachweiſen ließen, obwohl ein ſolches vorhanden ſein müſſe, weil nichts ohne Geſetz ſei, in welchen daher auch die früher angelegten Triebe

nicht immer sogleich ihren Erfolg hätten, obwohl sie einen Erfolg doch haben müßten. Eine bessere Auskunft wird uns die Betrachtung unseres vernünftigen Lebens selbst geben. Man vergegenwärtige sich dasselbe in allen seinen Bestandtheilen, man wird keinen darunter finden, welcher ohne freie That zu seiner Entwicklung gelangen könnte. Mag auch in einem ursprünglichen Triebe eine jede Entwicklung unserer Vernunft angelegt sein, dennoch ist der Trieb nicht eine nothwendig treibende Kraft, welche den Willen, den Gedanken, das Gefühl zur Wirklichkeit bringen müßte, sondern damit der Wille in mir werde, muß ich ihn wollen, damit der Gedanke in mir sich vollziehe, muß ich ihn denken, damit das Gefühl in mir wirklich sei, muß ich es fühlen. Das sind in der That identische Sätze, worauf diese unsere Überzeugung beruht, daß ein jeder Fortschritt unseres vernünftigen Lebens eine freie That voraussetze. Mein Gedanke muß von mir gedacht werden, wenn er mein sein soll; mein Gefühl muß ich fühlen, daß es mein sei; meinen Willen muß ich wollen, damit er mir zugeschrieben werden könne. Kein Anderer kann für mich wollen, fühlen, denken; nicht das geringste Bewußtsein kann mir gegeben werden. Die Natur mit ihrer treibenden Kraft mag mein Bewußtsein verändern, bestimmen, durch ihren Einfluß mag manches in dasselbe eingehn, aber daß es mein Bewußtsein sei, dazu muß ich es vollziehen. So mag auch die Natur oder irgend ein anderer Grund meines Lebens den Trieb zum Bewußtsein in mir angelegt haben, aber daß aus diesem Triebe nun ein Bewußtsein wirklich in mir werde, dazu gehört mein Aufmerken auf die Richtungen dieses Triebes, meine eigene Thätigkeit, mein freies Vollziehen

des im Triebe Vorgebildeten. Daß etwas mein eigen ſei, dazu muß ich es mir angeeignet haben, oder es ſo eben mir aneignen; jenes findet bei den frühern Fortſchritten meines vernünftigen Lebens ſtatt, welche mir nicht verloren gehn, und weil ſie mir bleiben, auch noch jetzt mir zugeeignet werden müſſen, dieſes aber findet ſtatt bei dem ſo eben vorſichgehenden Fortſchritte, welcher eben deswegen, weil er früher mir nicht angehörte, um mir nun eigen zu ſein durch meine eigene freie That geſetzt werden muß.

Wir wiſſen es wohl, daß auch dies beſtritten worden iſt, daß wir unſern Gedanken denken, daß man dagegen behauptet hat, das allgemeine Geſetz denke ihn und ſei überhaupt das wahre Subject aller unſerer Thaten*); aber vergeblich würde man mit ſolchen Waffen gegen unſere Behauptung ſtreiten; denn ſollte das allgemeine Geſetz in uns beſonders ſein, ſo iſt es eben unſer Geſetz im Beſondern, und was aus ihm hervorgeht iſt auch unſere That; indem wir ihm gemäß leben, haben wir es uns angeeignet. Wir ſind weit davon entfernt, indem wir die Freiheit der Fortſchritte in unſerm vernünftigen Leben vertheidigen, damit die Geſetzmäßigkeit derſelben verwerfen zu wollen. Nur das Geſetz hebt die Freiheit nicht auf, ſobald es ein Geſetz iſt, welches man ſelbſt ſich aneignen muß, ehe es zur Vollziehung kommen kann, ſobald es daher eine durchaus auf das eigenthümliche Weſen des darnach Thuenden berechnete Geltung hat. Hierin ſind die Geſetze der Freiheit von den Naturgeſetzen unterſchieden. Dieſe zwingen unter eine allgemeine Vorſchrift; ſoweit wir ſie kennen und ſo-

*) Vergl. Fichte, Antwortſchr. an Reinhold S. 36; nachgel. W. I. S. 363; 415; 485.

fern wir ihnen die Bedeutung von Naturgeſetzen beilegen können, haben ſie es nur mit Allgemeinheiten zu thun und höchſtens, wenn wir ſie am weiteſten bis in das Beſondere herunter verfolgen, finden wir ſie für beſondere Arten beſonders beſtimmt; dagegen das Geſetz, welches über die ſittliche Entwicklung verhängt iſt, berückſichtigt die Eigenthümlichkeit eines jeden, ſchreibt einem jeden nach ſeinen beſondern Anlagen und Trieben auch ſeinen beſondern Beruf vor, und eben deswegen kann ein jeder ſich ihm unterwerfen ohne ſich Zwang anzuthun, ohne ſeine Freiheit zu ſchmälern. Zwang thut er dadurch nur den ſinnlichen Regungen an, welche ſeinem wahren Weſen nicht angehören; indem er dem Geſetze ſich unterwirft, eignet er ſich an, was ſeinem wahren Weſen, ſeinem Charakter zukommt. Um den Freunden des Geſetzes und der Natur ſo viel als hier möglich gefällig zu ſein, wollen wir ihnen auch noch einen Punkt zugeſtehn, daß nemlich in dem ſittlichen Leben die Natur keinesweges ausgeſchloſſen iſt; denn außerdem daß die eigenthümlichen Geſetze der Freiheit den allgemeinen Geſetzen der Natur ſich nicht entziehen können, ſondern nur ihnen freiwillig folgend in ihre Vollziehung eingreifen und eine eigene Sphäre der Wirkſamkeit ſich bereiten, wirkt auch die Reihe unſerer frühern Entwicklungen als eine zweite Natur, wie wir ſagten, auf unſere ſpätern Entſchließungen ohne jedoch die Fortſchritte in denſelben, die Beſſerungen hervorzubringen; denn nichts kann mehr geben, als es ſelbſt enthält.

Sollten wir nun hierdurch auch gegen mögliche Bedenklichkeiten unſern Satz feſtgeſtellt haben, daß wir das Freie im Fortſchritt zu ſuchen hätten, ſo würde uns da-

durch ein nicht verächtlicher Fingerzeig für die Erforschung des Freien und unseres Charakters gegeben sein. Wir haben bemerkt, wie schwer es hält unter den vielen Einflüssen, welche unser Leben erfährt, das Freie herauszufinden, aber die Fortschritte, welche wir machen, in Erkenntnissen, in Bildung aller Art, werden wir doch wohl zu erkennen im Stande sein. Sollten sie auch nicht sogleich, allmälig wie sie geschehen, in kaum merklichen Absätzen uns zu sicherem Bewußtsein kommen, so treten sie doch in größeren Abschnitten unseres Lebens uns entschieden genug heraus, und wer nur einigermaßen etwas zu bleibendem Besitz an vernünftiger Bildung sich gewonnen hat, der wird es wohl schätzen können und wissen, daß er als Jüngling oder als Mann weiter gekommen ist, als er im Knabenalter war, jetzt mehr als damals weiß, eine vollkommnere Bildung seines Geschmacks und seiner Phantasie gewonnen hat, fester in seinen Entschlüssen geworden ist. Alles dies dürfen wir uns selbst zueignen als Früchte unserer freien Thaten. Andere können uns zwar hierzu zu gelangen Anleitung gegeben haben, aber die Vollziehung des so in unserer Vernunft Verwirklichten war unser eigenes Werk. Wir dürfen daher auch jedes Element unserer vernünftigen Bildung unserem wahren Wesen zurechnen; es bildet einen wesentlichen Bestandtheil unseres Charakters, welcher in der Erscheinung sich ausdrückt, sie begründet und zusammensetzen hilft, aber keine Erscheinung ist, es müßte denn sein die Erscheinung, die Offenbarung eines Elements unseres wahren Ich, wenigstens keine sinnliche Erscheinung, sondern ein Übersinnliches. Vielleicht könnte jemand hierbei noch fragen, ob wir denn auch in unsern Erkenntnissen, in un-

ſern Gefühlen Beſtandtheile unſeres Charakters zu ſehen hätten, da man gewöhnlich den Charakter nur in ſittlicher Rückſicht zu betrachten pflegt. Aber von einer ſolchen Frage dürfen wir uns nicht ſtören laſſen, da wir ſchon haben bemerken müſſen, daß auch unſere Gedanken und Gefühle unſere freien Thaten ſind und deswegen einer ſittlichen Schätzung unterworfen werden müſſen. Wir werden freilich wohl, wenn wir ſie in dieſem Lichte betrachten, wenn wir ſie als Elemente unſeres Charakters anſehn wollen, nicht allein darauf zu ſehen haben, wie ſie ſind, ſondern wie ſie von uns vollzogen werden und, um an eine frühere Bemerkung zu erinnern, in welcher Reihe der Entwicklungen ſie auftreten.

Doch eben dieſe Bemerkung muß uns auch daran erinnern, daß zur Erkenntniß unſeres Charakters es nicht ausreicht überhaupt nur und gleichſam in einem allgemeinen Überſchlage gewahr zu werden, welche Fortſchritte in der vernünftigen Bildung wir gemacht haben, ſondern ein genaueres Eingehn in die Weiſe des Fortſchreitens wird dazu verlangt, ein jeder einzelne der Fortſchritte ſoll dazu erkannt werden; wir ſollen nach unſerer frühern Formel a, b, c u.ſ.w. erkennen. Wir könnten nun allerdings wohl ſagen, dieſe Forderung wäre zwar unſtreitig zu machen als nothwendig zu vollziehen, wenn wir dem Ideale unſerer Selbſterkenntniß nachkommen wollten; aber da wir uns doch einmal hätten eingeſtehen müſſen, daß wir dieſem Ideale nur annäherungsweiſe nachſtreben könnten, ſo möchte es uns erlaubt ſein auch in dieſem Punkte von der Strenge unſerer Forderung einiges nachzulaſſen und uns damit zu begnügen, wenn wir nur a + b + c, das End-

ergebniß, die Summe unſerer Fortſchritte, zu erkennen wüßten. Auch hiermit ſei doch ſchon etwas gewonnen. Dies letztere zuzugeſtehen ſind wir nun freilich eben ſo bereit, als mit dem erſtern uns zu begnügen; allein alle dieſe Überlegungen können uns dennoch nicht davon abhalten eine Erkenntniß des Freien und des Fortſchrittes auch in ſeinen einzelnen Elementen zu verlangen. Schon um dem Gange unſerer Unterſuchungen getreu zu bleiben würden wir dies thun müſſen; denn wir finden uns durch die hier eingeleiteten Bemerkungen über die Erkenntniß des Fortſchritts, ich weiß nicht wie, plötzlich in die Reihe der Unterſuchungen verſetzt, welche wir uns für einen zweiten Theil vorbehalten hatten, indem wir erſt fragen wollten, wie wir zur Erkenntniß der einzelnen Elemente, a, b, c, gelangen könnten, um nachher auseinanderzuſetzen, wie aus ihnen auch eine Summe, $a+b+c$, zu ziehen ſei. Nun aber will es uns ſcheinen, als ließe die Summe leichter ſich erkennen als die Theile. Dies würde auf jeden Fall näher zu erörtern ſein. Überdies aber, wenn wir auch zugeſtehen müſſen, daß die Erkenntniß unſer ſelbſt ihr Ideal im Verlaufe unſeres Lebens nie erreichen werde, auch nicht einmal, wenn wir dieſe Erkenntniß auf den wirklichen Charakter beſchränken wollten, ſo müſſen wir doch fordern, daß für einen jeden Punkt, welcher in der Aufgabe liegt, auch wenigſtens ein Anfang der Löſung und eine Möglichkeit annäherungsweiſe ihm beizukommen nachgewieſen werden könne. Dies haben wir daher auch für die Erkenntniß der einzelnen Elemente des Fortſchritts darzuthun.

Wir werden hierbei feſtzuhalten haben, daß ein jeder Fortſchritt eine Verwirklichung des Guten in uns iſt. Für

unſere Forſchung liegt uns nun aber in jedem Momente unſeres Lebens eine Erſcheinung vor, welche uns unmittelbar bewußt iſt. In dieſer können wir das Neue unterſcheiden von dem Alten, was in der Erſcheinung wiederkehrt und nur eine Wiederholung des Frühern iſt. Dies letztere werden wir natürlich aus der Rechnung weglaſſen müſſen. Aber auch das Neue iſt nicht immer und nicht völlig ein Gutes. Wollen wir das Gute aus ihm herausfinden, ſo müſſen wir es beurtheilen. Es würde ſich alſo fragen, wonach wir es zu beurtheilen vermöchten. Da findet ſich nun aber keine andere Regel als in dem Begriffe des Guten ſelbſt. Ob etwas gut ſei, können wir nur daraus abnehmen, daß es uns Gutes gewähre, zuletzt daß es uns dem höchſten Gute, dem Ziele unſeres Strebens und auch zugleich dem Maßſtabe für alles Gute, annähernd zuführe. Einen Fortſchritt machen wir nur dadurch, daß wir unſerem Ziele näher kommen, und nur daran, daß wir uns unſerem Ziele näher erblicken, können wir erſehen, daß wir einen ſolchen Fortſchritt gemacht haben. Man muß ſich alſo die Frage vorlegen, ob wir das Gute ſchlechthin, das höchſte Gut kennen. Dieſe Frage ohne Weiteres bejahen zu wollen, würde verwegen ſein; denn das höchſte Gut liegt in der Zukunft; es iſt unſer Ziel, welches wir noch nicht erreicht haben, welches uns noch nicht gegenwärtig iſt, und in die Zukunft können wir nur ſcheue Blicke wagen; von ihr ahnen wir mehr, als wir wiſſen. Die Frage aber ſchlechthin zu verneinen, das dürfte uns ebenſo bedenklich vorkommen, denn dadurch würden wir uns jede Beurtheilung des Guten ſeiner letzten Bedeutung nach abſchneiden; wir würden überall den Ausgang abwarten

müſſen und das Ende aller Dinge um etwas gut oder böſe zu finden. Wer daher ſein Urtheil über Gutes und Böſes nicht ſchlechthin aufſchieben und von dem Erfolg abhängig machen will, der wird doch annehmen müſſen, er wiſſe etwas vom höchſten Gut, wenn er es auch vollſtändig nicht kenne. Einen ſolchen Mittelweg zu gehen, dürfte ja wohl erlaubt ſein. Um ſo mehr, da unſer Grund, weswegen wir uns eine Kenntniß des höchſten Gutes nicht zutrauten, nur darauf beruhte, daß es uns nicht gegenwärtig ſei. Wäre es nun freilich ſo, daß alles, was in unſerem gegenwärtigen Leben iſt, nur als ein vorübergehendes Mittel angeſehn werden dürfte, als ein Mittel, welches in dem wahren Zwecke, in dem höchſten Gute ausgelöſcht und vernichtet würde, ſo würden wir das Geſtändniß nicht umgehen können, daß vom wahren und höchſten Gute uns nichts gegenwärtig und nichts erkennbar wäre; aber dieſe Annahme zu machen ſcheint uns nichts zu zwingen. Dürften wir dagegen der Annahme folgen, daß von den Gütern dieſes Lebens einiges uns bliebe und als ein ewiger Schatz auch im Beſitze des höchſten Guts uns nicht fehlen dürfte, ſo würde damit auch ausgeſprochen ſein, daß ein Theil des höchſten Guts ſchon in dieſem Leben uns gegenwärtig ſein könnte und ſo wie gegenwärtig auch erkennbar. Dieſe Annahme wird nun unſtreitig von allen Überlegungen uns aufgedrungen. Sie iſt die Vorausſetzung, welche ſchon unſerer Formel: $x = y + z$ zum Grunde liegt; denn als das höchſte Gut haben wir die vollendete Entwicklung aller unſerer Anlagen anzuſehn, die Verwirklichung unſeres ganzen Charakters; von dieſem aber, x genannt, ſetzt unſere Formel, daß er y oder den wirklichen, in unſerem Leben

verwirklichten Charakter in ſich enthalte, und demnach iſt auch das Ergebniß unſeres bisherigen Lebens nicht dazu beſtimmt als ein bloßes Mittel wegzufallen, wenn der Zweck erreicht iſt, ſondern im Zwecke ſelbſt ſoll es noch bleiben als ein dem Ganzen angehöriger Beſtandtheil. So ſehen wir ja auch fortwährend alle vernünftige Entwicklungen unſeres gegenwärtigen Lebens an. Sollten wir eine Vollendung unſeres Zwecks uns denken können ohne Erkenntniß, ohne Wiſſenſchaft? Und wenn dies unmöglich iſt, darf alsdann dem höchſten Gut irgend eine der Erkenntniſſe fehlen, welche wir jetzt ſchon uns gewonnen haben? Die Mittel, die Anſtalten, welche wir treffen um zur Erkenntniß zu gelangen, mögen wohl wegfallen, aber die Ergebniſſe nicht. Oder ziehe man andere Entwicklungen unſerer Vernunft herbei, die ſittliche Geſinnung, den feſten Willen, die Sicherheit im Guten, die wahre Liebe zu allem Liebenswerthen, den unfehlbaren Geſchmack an allem Schönen, die demüthige Frömmigkeit, wir werden vielleicht von allen dieſen ſagen können, daß ſie in der Vollendung unſeres Seins noch in anderer und herrlicherer Geſtalt vorhanden ſein werden, aber daß ſie uns fehlen dürften in ihr, werden wir nicht ſagen können. Demnach ſetzen wir dies feſt, daß unſerem Leben in der Mitte ſeines Verlaufs das höchſte Gut zwar nicht gegenwärtig iſt, aber dennoch gegenwärtig die Beſtandtheile desſelben mehr oder minder, gleichſam die Bruchſtücke des Guten, ein Stückwerk, welches mehr und mehr zu einem vollendeten Ganzen gedeihen ſoll. Wenn ſie uns aber gegenwärtig ſind, ſo verhindert auch die Betrachtung, daß unſer höchſtes Gut noch in der Dunkelheit der Zukunft liege, uns nicht dennoch auch eine Er-

kenntniß des höchſten Guts uns zuzuſchreiben. Wir werden ſagen können, daß wir einigermaßen fähig ſind es zu erkennen.

Aber es frägt ſich nun, ob unſere beſchränkte Kenntniß vom höchſten Gute hinreichend iſt um das Gute zu beurtheilen, welches wir in uns verwirklichen, welches wir durch unſere freie That uns aneignen und als den einzelnen Fortſchritt in der neuen Erſcheinung unſeres Lebens erkennen ſollen. Dieſe Frage aber erledigt ſich von ſelbſt, ſobald wir nur den Umfang bedenken, in welchem wir eine Erkennbarkeit des Guten uns zuſchreiben. Denn dieſer iſt genau abgemeſſen nach dem Guten, welches wir in uns verwirklicht haben. Nur ſo weit iſt das Gute uns gegenwärtig, als wir es beſitzen, nur ſo weit können wir es auch erkennen und beurtheilen. Wer mit dem wahren Leben des Menſchen vertraut iſt, wird dieſen Satz nicht bezweifeln, vielmehr in allen ſeinen Erfahrungen beſtätigt finden. Nicht allein in uns ſelbſt können wir das Gute nur entdecken, wenn wir es haben, ſondern auch in Andern das Gute zu finden ſind wir nur im Stande, wenn wir ſelbſt das gleiche Gute in uns nähren. Den Beſten kann nur der Beſte beurtheilen; in dem Beſſern als wir ſelbſt mögen wir ſeine größere Vortrefflichkeit ahnen und verehren, aber wahrhaft einſehen, worin ſie beſtehe, können wir nicht. Daher hält es ſo viel leichter die Schwächen der Menſchen zu finden, als ihre Stärken. Wenn man wahrhaft das Gute erkannt haben will, ſo muß man es wollen und in ſich vollziehen. Darin haben die Determiniſten Recht, daß ſie behaupten, die Erkenntniß des Guten führe nothwendig das Wollen des Guten bei ſich. Man kann wohl ſagen,

daß eine Vorſtellung des Guten, unſerer Pflicht, unſerem Geiſte unſtet vorſchwebe, wenn wir es bei dieſer Vorſtellung nicht zum Willen des Guten bringen können; aber eine ſolche blaſſe und unſichere Vorſtellung kann höchſtens als ein Anfang der Erkenntniß angeſehn werden, von einem gewiſſen Wiſſen des Guten iſt ſie weit entfernt. Aber die Determiniſten irren auch, wenn ſie meinen, früher müſſe die Erkenntniß des Guten in uns ſein, daraus werde alsdann das Wollen des Guten unausbleiblich hervorgehn; denn ſo eben haben wir geſehn, daß wenn das Gute uns nicht ſchon beiwohne, uns gegenwärtig ſei — und wie ſollte es anders uns beiwohnen, als im Willen? — wir es nicht erkennen können. Daher vor dem Willen iſt die Erkenntniß des Guten nicht, ſollte ſie nicht nach ihm erſt eintreten, ſo würde ſie mit ihm zugleich ſich erzeugen müſſen.

Dies erinnert uns nun aber daran, daß wir bisher die Erkennbarkeit des Guten, ſo weit es uns gegenwärtig iſt, feſtgeſtellt haben nur auf verneinendem Wege, indem uns die Unmöglichkeit es zu erkennen nicht dargethan werden konnte. Aber wir müſſen wohl tiefer in das Verhältniß des Guten in uns zu unſerer Erkenntniß eindringen um zu einem endlichen Ergebniß zu gelangen. Erinnern wir uns daran, daß ein jedes Element des Guten nur dadurch uns zur Erkenntniß gelangen kann, daß wir es wirklich in uns vollziehen, ſo können wir nicht anders als eine unmittelbare Offenbarung des Guten in uns annehmen. Es offenbart ſich in uns, indem es uns gegenwärtig wird; ſo lange es ein uns noch Zukünftiges war, konnte es uns nur im Dunkel der Zukunft verhüllt liegen; ſo wie es aber in unſere Gegenwart tritt, iſt es uns offenbar geworden, nicht

früher und nicht ſpäter. Offenbar geworden natürlich in unſerem Bewußtſein, und wir müſſen daher ein unmittelbares Bewußtſein des Guten zugleich mit der Vollziehung des Guten uns zuſchreiben. Wir ſind des Guten uns bewußt, indem wir es haben; ſeine unmittelbare Gegenwart iſt ſeine Offenbarung. Sollte jemand dieſem allgemeinen Satze nicht trauen, ſo mache er ſich denſelben nur anſchaulich im Einzelnen an ſeiner eigenen Erfahrung. Wenn jemand das Gute als eine Erkenntniß ſich entwickelt haben ſollte, ſo wird er, indem er erkennt, doch auch wohl zugleich das Bewußtſein haben, daß er erkennt und daß dies ſein Erkennen etwas Gutes ſei. Im Wiſſen iſt man zugleich deſſen gewiß, daß man weiß; es offenbart ſich unmittelbar als ein Wiſſen und bedarf keines andern Zeugniſſes dafür, daß es ein Wiſſen ſei, als das, welches in ihm ſelbſt liegt. Wer aber weiß, der weiß auch ohne weiteres Nachdenken, daß ſein Wiſſen gut ſei. Hierin läßt ſich ein unmittelbares Bewußtſein des Guten, des Fortſchritts nicht verleugnen. Wir ſind uns deſſen bewußt, daß wir nach vollzogener Erkenntniß mehr wiſſen, als wir vor derſelben wußten. Ebenſo bedarf auch das richtige Gefühl keines Zeugniſſes ſeiner Richtigkeit außer ſich; es bezeugt ſich ſelbſt. Der gute Wille, die wahre und echte Begeiſterung für das Gute, ſie ſind ihrer Sache gewiß und tragen die Offenbarung ihrer Güte in ſich. Wenn wir uns fragen, warum wir etwas wollen und in dieſem unſern Wollen eine Entwicklung unſeres Geiſtes einleiten, ſo werden wir darauf keine andere Antwort finden, als weil wir davon überzeugt ſind, daß es gut ſei. Begehren können wir nur mit dem Bewußtſein, daß was wir begehren, begehrungswerth ſei,

und begehrungswerth heißt uns, was wir gut nennen. Sollte nun dieſes Bewußtſein des Guten, unmittelbar in ſeiner Entwicklung in unſerem Ich zugleich mit dieſer erzeugt, nicht auch eine Erkenntniß des Guten in ſich ſchließen? Wir wüßten in der That nicht anzugeben, wie wir die Erkenntniß überhaupt von irgend einem Bewußtſein ausſchließen könnten, am wenigſten aber von dieſem Bewußtſein des Guten in uns. Denn die Gewißheit, welche wir zum Wollen des Guten verlangen müſſen, die Überzeugung von ſeiner Güte — denn ſonſt würden wir nur zweifeln, ob wir wollen ſollten oder nicht — ſcheint doch ein Hauptkennzeichen der Erkenntniß zu ſein. Sollen wir ſagen, wir könnten wiſſen ohne zu wiſſen, daß wir wüßten? Überhaupt genommen, um unſern Sprachgebrauch einigermaßen feſtzuſtellen, wir unterſcheiden zwei Arten des Bewußtſeins, ein wiſſenſchaftliches, welches mit dem Anſpruch an allgemeine Gültigkeit für alle Vernunft, ſo wahr ſie Vernunft iſt, auftritt, und ein anderes Bewußtſein, welches in einer jeden Vernunft in anderer Weiſe, ihrer Eigenthümlichkeit gemäß, ſich entwickelt und welches wir Gefühl nennen. Jenes wiſſenſchaftliche und allgemeingültige Bewußtſein nennen wir, wenn es vollzogen iſt, ein Wiſſen, in ſeiner Vollziehung aber oder in der Thätigkeit des Vollziehens begriffen, nennen wir es ein Erkennen. Sollte nun ein ſolches Erkennen dem Bewußtſein des Guten in uns fehlen, ſo würden wir ſagen müſſen, unſer Bewußtſein könnte in dem Momente, in welchem das Gute ſich in uns vollzieht, ein rein perſönliches oder eigenthümliches ſein, gänzlich aber das Allgemeingültige, die Thätigkeit der allgemeinen Vernunft in uns abgethan haben. Dies widerſpricht jedoch

dem früher von uns entwickelten Satze, daß jedes Eigenthümliche und Charakteriſtiſche des beſondern Weſens auch das Allgemeine der Art und der Gattung mit in ſich tragen müſſe. So können wir alſo nicht zweifeln, daß in dem Bewußtſein des Guten auch eine Erkenntniß des Guten enthalten ſei. Was wir früher als fraglich aufſtellten, iſt uns damit entſchieden, daß mit dem Wollen des Guten auch eine Erkenntniß des Guten verbunden ſein müſſe.

Alſo eine unmittelbare Erkenntniß des Fortſchritts im Fortſchritt ſelbſt haben wir zu ſetzen, und wenn wir die unmittelbare Erkenntniß des uns Gegenwärtigen Anſchauung nennen, ſo werden wir es auch nicht ablehnen können, eine Anſchauung des Guten anzuerkennen. In dieſem Sinn mag man von einer Anſchauung des Überſinnlichen oder einer intellectuellen Anſchauung reden, denn das Gute iſt nicht ſinnlich, ſondern ein Grund des Sinnlichen. Aber dieſe Anſchauung iſt keine Anſchauung des Unbeſchränkten, des Abſoluten, ſondern nur die beſchränkten Entwicklungen des Guten, welche unſer Leben aufzuweiſen hat, kommen uns in ihr zum Bewußtſein. Überdies ſchauen wir ſie nicht rein, unvermiſcht mit andern Elementen unſeres Lebens, vielmehr indem wir a oder b, die freien Entwicklungen unſerer Seele als ſolche erkennen, faſſen wir zugleich a′ oder b′, das Nothwendige auf, welches ihnen in der Erſcheinung zugeſellt iſt. Daher können wir uns auch bei der Anſchauung des Guten nicht begnügen; ſondern wenn wir zur Erkenntniß unſeres Charakters dahin zu ſtreben haben unſere freien Thaten rein zu erkennen ohne alle Vermiſchung des Nothwendigen, ſo muß auch an die Anſchauung des Guten die Arbeit des Denkens ſich anſchließen, die Ar-

beit des Verſtandes, welcher das Nothwendige von dem Freien zu unterſcheiden hat. Erſt dadurch, daß wir auch dieſer Seite unſeres wiſſenſchaftlichen Geſchäfts unſere Aufmerkſamkeit zuwenden, werden wir uns unſer Verhältniß zu den Fortſchritten unſerer Entwicklung zu erklären im Stande ſein. Was wir vorher über unſer unmittelbares Bewußtſein des Guten geſagt haben, könnte leicht den Schein erregen, als wäre nicht allein das Freie in uns erkennbar, ſondern müßte auch nothwendig von uns erkannt werden. Das Bewußtſein desſelben wohnt uns ja nothwendig bei; wir brauchen nur zu wollen, ſo müſſen wir auch wiſſen, daß wir wollen und was wir wollen. Aber dennoch wiſſen wir häufig nicht, was wir wollen; wir ſind Fremdlinge in unſerer eigenen Bruſt und kommen uns ſogar oft wie Spielbälle des Geſchicks vor, obgleich wir alles, was wahrhaft in uns ſich vollzieht, nur durch unſere eigene That vollziehen können. Iſt dies nicht ſeltſam? Kann es mit dem zuvor Geſagten vereinigt werden, daß wir unfehlbar ein Bewußtſein unſerer freien Thätigkeiten, welche wir in uns vollziehen, bei uns tragen müſſen? Es läßt ſich damit allerdings vereinigen, aber nur unter der Bedingung, daß wir auch den andern Punkt des zuvor Geſagten anerkennen, daß wir nur in einer unreinen Anſchauung des Guten leben und ohne weitere Beihülfe unſeres Denkens, ohne Anſtrengung unſeres Unterſcheidungsvermögens nicht im Stande ſind unſer wahres Ich von dem Schein zu befreien, welchen die Umgebungen auf dasſelbe werfen. Dieſer Schein bringt in alle Überlegungen über uns ſelbſt die Unſicherheit und nur durch die Arbeit des Nachdenkens kann er überwunden werden, ſo daß auch

keine reine Anſchauung des Überſinnlichen in uns vorkommen kann ohne Verbindung mit dem Denken des Verſtandes.

Wenn nun noch etwas hinzuzufügen wäre zu dieſen unſern Sätzen über die Erkennbarkeit des Freien in uns, ſo würde es nur ſolche Punkte betreffen, welche einem Zweifel Raum geben könnten gegen die Vereinbarkeit des geforderten Denkens mit der Anſchauung. Es ſind hierbei zwei Arten der Fälle zu unterſcheiden, die eine, in welcher es ſchwerer hält die Anſchauung zum Denken, die andere, in welcher es umgekehrt ſchwerer hält das Denken zur Anſchauung hinzuzufügen. Jene Fälle werden natürlich da vorkommen, wo das Wollen des Guten uns nicht mehr gegenwärtig iſt, dieſe dagegen, wo wir noch im friſchen Eifer der That und in ihrer Anſchauung leben.

Betrachten wir den letzten Fall zuerſt. Der Zweifel über ihn möchte ſich daran anſchließen, ob nicht das Nachdenken, welches wir zur Sonderung des Freien vom Nothwendigen verlangen, eben erſt nach der That eintreten könnte. In dem Augenblicke, in welchem wir einen Entſchluß vollziehen, ſcheint von dieſem unſere ganze Seele erfüllt zu ſein, ſo daß nichts weiter in ihr Raum findet, als eben dieſer Entſchluß, eben dieſe That des Willens. Erſt, möchte man ſagen, müſſe etwas ſein, ehe man dasſelbe bedenken könne, und ſo müſſe auch der Wille erſt ſich vollzogen haben, ehe man zu überlegen im Stande ſei und alsdann zu einem Endurtheile darüber kommen könne, was an ihm Gutes und was von der Nothwendigkeit erzwungen ſei. Allein alle dieſe Bemerkungen ſchließen zu viel und müſſen deswegen von falſchen Grundſätzen ausgehn. Denn nicht allein vom Denken könnte in dieſer Weiſe gefolgert werden,

daß es erſt nach dem Willen eintreten könnte, ſondern auch von der Anſchauung. Wenn der Wille in der Friſche des Entſchluſſes die ganze Seele erfüllte in der Weiſe, daß neben ihm oder mit ihm keine andere Thätigkeit unſeres Ich Raum hätte, ſo würde ja auch die Anſchauung des Guten dabei keinen Raum finden. Nicht minder als vom Denken könnte man auch von der Anſchauung ſagen, daß erſt das Anzuſchauende ſein müßte, ehe ſie eintreten könnte, und da würde man denn ſogar einen Grund haben die Anſchauung des Guten durchaus in Zweifel zu ziehen, weil doch nur das Gegenwärtige, aber nicht das Vergangene angeſchaut werden könne. Allein es mag wohl mit den Thätigkeiten unſeres Ich nicht ſo ſich verhalten, daß wenn die eine iſt, die andere nicht ſein könne, ſondern wie auch ihr Verhältniß zu einander gedacht werden möge, wir haben ſchon geſehn, daß ohne eine Anſchauung des Guten dasſelbe gar nicht von uns gewollt werden könne. Im dem Augenblicke, in welchem wir es ſetzen, offenbart es ſich uns in unſerem Bewußtſein. Davon können wir nichts zurücknehmen. Und ebenſo iſt es auch beſchaffen mit dem Zweifel, ob das Denken nicht ſpäter ſein müſſe, als ſein Gegenſtand. Es muß wohl ſein, was angeſchaut wird, aber daß es geweſen ſein müſſe, leuchtet nicht ein; noch weniger leuchtet dies ein vom Gegenſtande des Denkens; ſogar auf Zukünftiges kann unſer Denken gehn, und wenn auch zugegeben werden muß, daß jedes Denken eines Zukünftigen an Genauigkeit in Auffaſſung des Beſondern dem Denken des ſchon wirklich Gewordenen nachſtehen müſſe, ſo trifft doch dies das Denken des eben Gegenwärtigen nicht. Demnach mit Beſeitigung aller dieſer Einwürfe, welche nur auf Mißverſtändniß beruhen, bleibt es dabei, daß das Gute ſowohl

verſtändniſſen allgemeiner Sätze beruhn, fragen wir nur, ob etwa der Augenblick der lebendigen Anſchauung des Guten, in welchem wir dieſes in uns vollziehen, nicht dazu geeignet ſei der ruhigen Überlegung unſeres ſondernden Verſtandes Raum zu geſtatten. Und da könnte uns denn freilich zu bedenken gegeben werden, daß wir oftmals von unſerem Eifer in Betreibung des Guten dies zu überſchätzen verleitet würden, daß wir gleichſam in der Leidenſchaft des Wollens die Beſonnenheit, die Kälte oder vielmehr die Ruhe des Verſtandes vermißten, welche zur genauen Abſonderung des Guten von ſeinen ihm anhängenden Bedingungen nicht entbehrt werden könne. Allein alles dies ſind doch nur Einwürfe, welche die Schwierigkeit, aber nicht die Unmöglichkeit des Urtheils über das gegenwärtige Gute zu bedenken geben. Wenn unſer Eifer für das Gute in Leidenſchaft ausgeartet iſt, ſo werden wir freilich keines richtigen Urtheils fähig ſein; aber das Gute an ſich giebt der Leidenſchaft keine Nahrung, ſondern es ſind die Beiwerke der Erſcheinung, welche ſolche das Urtheil ſtörende Wallungen erregen können. Dieſe aber im Geiſte abzuſondern, daß ſie nicht zu einer ſinnlichen Vorſtellung mit der Anſchauung des Guten verſchmelzen, iſt eben die Aufgabe unſeres Verſtandes. Daß dieſe auch im Augenblicke des Wollens, wenn nicht völlig, doch annäherungsweiſe gelöſt werden könne, dagegen möchte ſich nichts Treffendes ſagen laſſen. Zweierlei kann man unterſcheiden, was an das Gute in der Erſcheinung ſich anſetzt, wobei wir uns nicht darum kümmern wollen, daß jemand ſagen möchte, die Unterſcheidung ſei nicht genau; denn darauf kommt es für unſern gegenwärtigen Zweck nicht an; alſo wir unter-

ſcheiden vom Guten, welches wir wollen, die nothwendige Beſchränkung, welche wir nicht wollen, in welcher es aber die gegenwärtigen Umſtände nur verwirklichen laſſen, und die Mittel zum Zwecke, zum Guten, welche wir freilich genau genommen auch nicht wollen, aber doch in den Kauf nehmen müſſen und ſinnlich begehren. Was nun die Beſchränkung unſeres Willens betrifft, ſo wird niemand bezweifeln, daß wir ſie mitten im Wollen unterſcheiden können von dem, worauf unſer Wille gerichtet iſt. Gegen ſie kämpfen wir an, das wiſſen wir wohl. Wenn nicht die beſchränkenden Verhältniſſe wären, wir würden mehr des Guten begehren. Aber die Mittel zum Guten laſſen ſich nicht ſo leicht von dieſem unterſcheiden; das ſinnliche Begehren, durch welches jene ergriffen werden, verwechſelt ſich leicht mit dem ſittlichen Willen; oft halten wir hartnäckig, leidenſchaftlich an den Mitteln feſt, als wenn ſie das Gute wären. Dennoch hat wohl jeder erfahren, daß er in ſeinem Wollen das Mittel vom Zweck unterſcheiden könne. Es giebt dafür auch ein ſicheres Kennzeichen; das ſinnliche Begehren richtet ſich auf vergängliche Dinge, auf den Genuß des Augenblicks, auf das, was nur eine kurze Dauer verſpricht; ſo ſoll auch das Mittel nur zum Zweck verhelfen, alsdann ſoll es verſchwinden oder ſeinen Werth verlieren; dagegen das Gute wird für immer geſucht; es iſt in den Elementen a, b, c nach unſerer Formel ausgedrückt, welche, nachdem ſie einmal eingetreten, unſerem wirklichen Charakter unaufhörlich angehören ſollen. Dieſes Kennzeichen können wir anwenden, indem wir in unſerem Begehren ſelbſt das unterſcheiden, was wir nur in vorübergehender Weiſe uns aneignen und was wir für im-

mer festhalten möchten. Es müßte doch in der That eine arge Verblendung der Leidenschaft sein, wenn wir in unserem Begehren von diesem Unterschiede nichts ahnen sollten. Man achte nur, wenn man Beispiele in seinem eigenen Leben suchen sollte, auf die Weise, in welcher wir unser Denken vollziehen; da werden wir kein Wissen haben, ohne zu wissen, daß es für immer uns gelten solle; unsere sinnlichen Vorstellungen dagegen sehen wir als etwas Wechselndes in uns an.

Wir würden hiernach sagen können, daß die Frage, wie das Freie oder das Gute sich erkennen lasse, auch in die Formel umgesetzt werden könne, wie das Bleibende und Feste in unserm Leben zu erkennen sei. Aber diese Formel wendet sich nun schon der Untersuchung des zweiten von den Fällen zu, welche wir unterschieden haben. Wenn das Wollen vorüber und die That vollbracht ist, dann findet sich das Nachdenken über sie wie von selbst hinzu, dann können wir auch leichter überlegen, was Festes und Bleibendes durch sie gewonnen worden und was dagegen nur als ein Vorübergehendes in der Erscheinung zu ihm hinzutrat, aber alsdann möchte man fragen, wo nun die Anschauung des Guten, des freien Wollens geblieben. Zwar auch das Denken ist hier nicht so leicht gehandhabt, als man glauben möchte; so daß es etwa nur auf den Erfolg zu sehen hätte, ob bisher das früher Vollbrachte sich bewährt hätte als ein sicherer Gewinn und als ein bleibendes Gut; denn wir wissen ja, daß manches eine Zeit lang sich erhält, was dann doch später seinen Untergang findet, wir müssen also auch in diesen spätern Überlegungen unseres Denkens den Schein des Festen von dem wahr-

haft Feſten zu unterſcheiden wiſſen, wenn wir unſern Zweck erreichen wollen; aber eben deswegen haben wir auch dem Denken nicht allein zu vertrauen, ſondern bei ſeinem Geſchäfte die Anſchauung mit zu Hülfe zu rufen. Doch ſchon wurde der Zweifel angedeutet, ob wir denn auch ein Vergangenes anſchauen könnten. Das freie Wollen des Guten iſt vorüber, was aber nicht mehr gegenwärtig iſt, kann nicht angeſchaut werden; wir können es nur mittelbar erkennen in den Folgen, welche es zurückgelaſſen hat, in den Spuren ſeines vorübergegangenen Seins, welche als ſeine Zeichen verſtanden werden können. Dieſer Zweifel jedoch wird aus dem ſich erledigen laſſen, was wir ſo eben über die bleibende Natur des Guten haben ſagen müſſen. Es iſt ein Vorurtheil, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben müſſe, daß alles Entſtandene auch wieder vergehe. Bei den Erſcheinungen findet dies ſtatt, aber nicht bei den überſinnlichen Elementen, aus welchen die Erſcheinungen ſich zuſammenſetzen. Wenn das freie Wollen das Gute in uns vollzogen hat, ſo hört damit freilich das Wollen auf, indem das, worauf es gerichtet war, eingetreten iſt und das Wollen damit ſeine Befriedigung gefunden hat; daß ſich das ſchon eingetretene Gute erzeuge, kann nicht mehr gewollt werden. Aber das Gute, welches dadurch erzeugt worden, bleibt uns dennoch gegenwärtig; es iſt ein Element unſeres wirklichen Charakters geworden, und als ein ſolches können wir es denn auch anſchauen. Um es jedoch als ein Gutes anzuſchauen oder, indem wir es anſchauen, auch zugleich als ein Gutes zu erkennen, dazu gehört freilich noch etwas anderes. Denn wir haben geſehn, daß wir nur dadurch das Gute als ein Gutes er-

kennen, daß wir es begehrungswerth finden, und daß es eins und dasſelbe iſt etwas begehrungswerth finden und es wollen, vorausgeſetzt daß wir das Begehrungswerthe auch zugleich als ein durch unſere Thätigkeit Erreichbares anerkennen. Alſo ſollen wir das in uns ſchon verwirklichte Gute als Gutes erkennen, ſo müſſen wir dies Gute auch von Neuem wollen, was aber nach unſern frühern Sätzen uns unmöglich ſchien. Wir müſſen dieſe Sätze beſchränken oder vielmehr erläutern. Allerdings das Wollen des Guten hat in der Verwirklichung desſelben ſeine Befriedigung gefunden; da es eingetreten iſt, können wir nicht mehr wollen, daß es eintrete. Aber ein jeder Wille des Guten hat ſeine tiefer und weiter greifenden Beziehungen; man kann ſagen, in ihm werde immer das höchſte Gut gewollt, und nur weil dies im Ganzen und auf einmal ſich nicht verwirklichen laſſe, beſchränke ſich der Wille auf einzelne Bruchſtücke des Guten. Bei dieſen jedoch dürfe es nicht ſtehen bleiben, eben ſo wenig wie ſie wieder vergehen dürften, wenn das höchſte Gut ſich auch nur annäherungsweiſe verwirklichen ſollte. Deswegen erfülle ſich ein Wille, auf irgend ein beſtimmtes Gut gerichtet, dennoch nie ganz, ſondern er bleibe auch noch immer auf dieſes Gut gerichtet; wir wollten es noch, wenn auch nicht eintreten laſſen, nachdem es ſchon eingetreten, ſo doch mit neuen Fortſchritten unſeres Lebens verbinden. Dies iſt eben der wahre Begriff des Fortſchreitens, daß in ihm alle Güter des frühern Lebens erhalten werden und ſich vergeſellſchaften oder vielmehr auf das innigſte verſchmelzen mit dem, was neu gewonnen werden ſoll. Wer darauf ausgeht Neues hervorzubringen ſelbſt bei der Gefahr, daß dar-

über etwas Gutes der alten Zeit verloren gehen könnte, der iſt gewiß nicht auf der rechten Bahn des Fortſchritts. Im Fortſchreiten alſo wollen wir das ſchon errungene Gute von neuem, aber nicht als ein erſt zu gewinnendes, ſondern wir wollen es erhalten in der neuen Verbindung, in welcher es eine neue Geſtalt annehmen, eine neue Anwendung gewinnen muß. An ſich ſelbſt, abgeſchloſſen für ſich, können wir ſagen, bleibt es ohne unſern Willen, aber ſeine Vereinigung mit den neuen Ergebniſſen unſeres Lebens muß es beſtändig von neuem gewinnen; es in unſerer Seele erhalten, das heißt eben dieſe neue Umbildung zu Stande bringen, welches nicht ohne unſern Willen geſchehen kann. Demnach werden wir auch behaupten müſſen, daß eine Anſchauung des früher erzeugten Guten uns auch gegenwärtig noch beiwohnen könne, obgleich es in einer anderen Verknüpfung, in einer andern Form, als in welcher es zuerſt in uns auftrat, jetzt von uns angeſchaut werden muß. Indem wir es in dieſer Form wollen, ſchauen wir es in dieſer Form an als ein Gutes.

Hoffentlich wird ein jeder, welcher dem Gange ſeines innern Lebens aufmerkſam zu folgen gewohnt iſt, in ſeinen Erfahrungen an ſich ſelbſt die hier vorgetragene Lehre ſich anſchaulich zu machen wiſſen. Wenn wir zur Erkenntniß unſer ſelbſt gelangen wollen, ſo könnte man meinen, nichts ſei dazu paſſender als eine Zeit lang in der Entwicklung ſeines Lebens gleichſam auszuruhen, freilich nicht den Fortgang des Lebens unterbrechend, denn das iſt unmöglich, aber doch dieſem Fortgange eine andere Richtung gebend, anſtatt in die Zukunft hinauszublicken um das noch nicht erreichte Gute zu ſchaffen, vielmehr ſeine Vergangen-

heit überlegend. Das iſt ja wohl die Meinung jener alten Pythagoriſchen Vorſchrift, dreimal am Abend des Tages zu überdenken, was man gethan und nicht gethan habe. Wir wollen eine ſolche Übung nicht tadeln; ſie mag ihr Gutes haben um an das Vergangene die Gegenwart und die Zukunft anzuknüpfen, um Gleichmaß und Übereinſtimmung in unſer Leben zu bringen; aber um zur Sicherheit über uns ſelbſt zu gelangen möchte dies Verfahren nur wenig geeignet ſein. Wenigen, die es redlich mit ſich ſelbſt meinen, möchte es bei dieſem rückwärts gewandten Blick, bei dieſem reflectirenden Denken anders zu geſchehen pflegen, als daß ſie über ſich ſelbſt zu ſchwanken beginnen. In dem Augenblicke der That, da iſt der Gute überzeugt, da iſt er begeiſtert für ſeinen Gedanken, da iſt er ſeines Gefühls ſicher; blickt er aber zurück auf ſein Wollen, nachdem die Begeiſterung verflogen, ſo beginnt er zu zweifeln, ob nicht Unreines ſich eingemiſcht haben möchte. Das mag denn freilich nur eine Aufforderung für ihn ſein ſeine Beſtrebungen noch mehr zu ſichten, Mittel und Zweck genauer von einander zu ſondern und von den Einſeitigkeiten ſich zu befreien, welche auch den Beſten überraſchen; aber in den Zeiträumen, in welchen ihn ſolche Prüfungen ſeiner eigenen Leiſtungen beſchäftigen, werden ſie nur eine wenn auch wohlthätige Erſchütterung des Bewußtſeins ſeiner gewonnenen Kräfte bewirken. Um wieder ſicher zu werden dieſer ſeiner Kräfte muß er ſie gebrauchen, zu neuen Fortſchritten auf der eingeſchlagenen Bahn ſie aufrufen. Da wird ihn die alte Begeiſterung wieder ergreifen; er wird die Fähigkeiten, welche er beſitzt, ſich wieder vergegenwärtigen und in der Anſchauung dieſer früher ausgebildeten

Fähigkeiten und in der geiſtigen Erzeugung des früher noch nicht Geſchauten ſeine Beſeligung finden. Das iſt der Genuß der geiſtigen Hervorbringungen, das iſt das Gefühl oder das Bewußtſein, welches uns in Fortſchritten eigenthümlicher Entwicklung beſeelt und welches nur einen unwürdigen Namen führt, wenn man es Genuß nenut. Im wahren Fortſchritt, werden wir finden, können wir an allen den Grundlagen der Bildung, von welchen aus wir ihn machen, nimmermehr zweifeln, denn in dieſem Fortſchritte ſelbſt müſſen wir die Grundlagen feſthalten, ihre Wahrheit, ihre lebendige Kraft bewährt ſich von neuem, indem ſie ihn vollziehen helfen. Kann der, welcher neue Erfindungen in der Wiſſenſchaft macht, an den Grundſätzen dieſer Wiſſenſchaft, an den alten Einſichten, die ſeinen Forſchungen zum Grunde liegen, irgend einen Zweifel hegen? Muß nicht der Künſtler, indem er eine künſtleriſche Idee in ſeiner Phantaſie weiter ausſchmückt, immer mehr von der Schönheit dieſer Idee ergriffen werden? So lebt ein jeder, welchen ein begeiſternder Gedanke treibt, in den Momenten ſeiner weitern Entwicklung auch in einer überzeugenden Anſchauung der Güte desſelben. Da iſt das zweifelnde, das ungewiß umherſchauende Denken beſeitigt. Der überlegende Gedanke ſchläft dabei nicht, aber er iſt von der Anſchauung des Guten erfüllt und in ihr findet er die Wahrheit.

Es ſind jedoch noch ein Paar Gedanken, welche ſich an die Betrachtung dieſes Proceſſes in der Erkenntniß unſeres Ich anſchließen, von uns nicht zu überſehen. Zuerſt haben wir bei dieſen Unterſuchungen etwas zuzugeben, von welchem es ſcheinen könnte, als ſtände es in Streit mit

unſerer allgemeinen Lehre über die Erkenntniß des Charakters. Denn früher haben wir geſagt, der wirkliche Charakter erweitere ſich mit einem jeden Fortſchritte in ſeiner Entwicklung, mit einer jeden freien That trete ein neues Element zu ihm hinzu, das Gute, welches durch ſie entwickelt wurde. Hierauf beruht unſere Formel $y = a + b + c \ldots$, welche zu feſt ſteht, als daß irgend eine Bemerkung ſie erſchüttern könnte. Dieſer Formel folgend müſſen wir dann aber auch ſagen, daß eine jede freie That unſeres Lebens uns bleibe, daß ein jedes Gute, welches durch ſie gewonnen worden, uns nicht wieder verloren gehn könne; a und b und c, nachdem ſie einmal eingetreten ſind, müſſen als unveräußerliche Beſtandtheile unſeres wirklichen Charakters angeſehn werden, welcher zwar veränderlich iſt, inſofern neue Elemente ihm zuwachſen, dem aber keines der einmal ihm einverleibten Elemente entriſſen werden kann. Wir haben dieſe Elemente als unſerm wahren Weſen beſtändig gegenwärtig zu ſetzen. So finden wir es nun auch wirklich in unſerer Erfahrung, wie wir ſo eben bemerkt haben, wenn wir im Fortſchreiten der Entwicklung begriffen ſind, welche jene Elemente einleiteten. Aber wir haben auch noch andere Stimmungen, andere Zeiträume unſeres Lebens zugegeben, in welchen der Fortgang unſeres Lebens zwar nicht gänzlich unterbrochen werde, aber doch eine andere Richtung nehme, in welcher denn auch das Gute unſerer frühern Erwerbungen uns wenigſtens nicht anſchaulich gegenwärtig ſei. Solche Zuſtände liegen uns zu nahe, treten zu häufig bei uns ein, als daß darüber ein Zweifel ſein könnte, ob wir ſie zugeben müßten. Hier liegt eine Frage vor, welche zu den ſchwierigſten gehört für einen je-

den, welcher alles in dieſer Welt auf eine vernünftige Bedeutung, auf einen Zweck zurückführen möchte; an ihrer Beantwortung kann er ſeine Überzeugung bewähren und das Ausreichende ſeiner Lehre darthun.

Wir unterſcheiden zwei Fälle, einen leichter und einen ſchwerer zu erklärenden. Der erſte findet da ſtatt, wo offenbar Hemmungen der Natur uns abhalten das früher Gewonnene uns gegenwärtig zu erhalten und die von uns ausgebildeten Fähigkeiten in Thätigkeit zu ſetzen. Man hat über den Weiſen geſpottet, der ſeiner Weisheit als eines bleibenden Gutes ſich rühme, den aber doch der Schlaf oder ein Schnupfen ſeiner Weisheit berauben könne. Nicht mit Unrecht würde man ſeiner geſpottet haben, wenn er behauptet haben ſollte, er würde zu jeder Zeit und unter allen Umſtänden ſeine Weisheit in gleichem Grade in ſeiner Gewalt haben. Wenn wir aber von unſerm perſönlichen Leben reden, ſo erinnern wir uns dabei, daß dieſes Leben nicht für uns allein gelebt wird, ſondern daß wir unter höhern, allgemeinern, für uns vielleicht unüberſehbaren Geſetzen ſtehen, unter welchen unſere Zwecke nicht ſelten andern Zwecken nachgeſetzt werden müſſen. Wenn dies nur auf Zeiten geſchieht, ſo läßt ſich damit noch immer die Überzeugung verbinden, daß auch unſer Zweck und das Beſte unſerer Vernunft darüber nicht zu kurz kommen werde, und in dieſer Überzeugung beſtärkt es uns, daß die frühern Entwicklungen unſeres Lebens durch ſolche phyſiſche Unterbrechungen, wie die angeführten ſind, uns doch nicht wirklich verloren gehn, ſondern nur einſtweilig, um uns ſo auszudrücken, in den Hintergrund unſerer Seele zurücktreten. So vergeſſen wir zwar im Schlaf oder in der

Krankheit unſere Wiſſenſchaft, die Bilder unſerer Phantaſie können wir nicht zuſammenhalten, nicht ordnen, die Stärke unſeres Willens will ſich nicht in Thätigkeit ſetzen laſſen; aber ſind dieſe phyſiſchen Störungen vorüber, ſo iſt auch alles wieder zu unſerm Gebote, was wir während derſelben vermißten; die Elemente unſeres Charakters ſind uns nicht verloren gegangen, ſondern ſie konnten nur unter ungünſtigen Umſtänden nicht zur fortſchreitenden Ausübung gelangen und waren eben deswegen auch unſerem anſchaulichen Bewußtſein entſchwunden.

Schwerer zu erklären ſind nun freilich die Fälle, in welchen keine phyſiſche Hemmung unſerer geiſtigen Thätigkeit nachzuweiſen iſt, aber dennoch die früher gewonnenen Entwicklungen unſeres vernünftigen Lebens uns nicht, wenigſtens nicht alle uns zu Gebote ſtehn. Wer ſeiner frühern Erkenntniſſe und Entſchlüſſe ſich nicht beſinnen kann, obwohl er wach und geſund iſt, wer des Leichtſinns ſich beſchuldigt, wer über Zerſtreutheit und Mangel an Geiſtesgegenwart klagt, der weiß von ſolchen Zuſtänden zu ſagen. Indem wir da Neues hervorbringen und in gewiſſer Rückſicht fortſchreiten, fehlt uns doch das Alte. Noch auffallender werden dieſe Erſcheinungen, wenn wir, was früher ſchon erwähnt wurde, dazunehmen, daß wir ſelbſt frühere Fortſchritte unſeres vernünftigen Lebens, im Gedächtniß ſie feſthaltend, ja in unſerem verſtändigen Denken hin und her überlegend, dennoch zu bezweifeln beginnen, ſie vielleicht ſogar nicht als Fortſchritte anerkennen, ſondern für Irrungen und Fehler anſehen möchten. Wo iſt nun da, möchte Jemand fragen, unſer Fortſchritt geblieben? Wie erweiſt er ſich in ſolchen Erſcheinungen

als ein bleibendes Element unſeres wirklichen Charakters? Im Hintergrunde unſerer Seele, dieſem Dunkel des Nicht-Erſcheinenden, welches wir vielleicht zu freigebig vorher zugeſtanden haben, da findet ſich dieſes Element nicht; was von ihm an dieſem verborgenen Orte ſich vorfindet, haben wir hervorgezogen, aber anſtatt eines feſten Elements fanden wir eine ſchwankende Meinung. Hiermit ſcheinen wir alſo in einen Widerſpruch mit unſeren oberſten Grundſätzen gerathen zu ſein. Allein wenn jemand aus den vorher angeführten Erſcheinungen die Annahme, welche oben von uns aufgeſtellt wurde, verdächtigen möchte, daß nemlich nicht alles in die Erſcheinung zu jeder Zeit heraustreten müſſe, was doch im Grunde unſerer Seele vorhanden ſei, jetzt aber nur durch hemmende Einflüſſe zurückgehalten werde, ſo möchte er ſich doch nur voreilig von einem täuſchenden Anſchein zum Zweifel hinreißen laſſen. Unſere Annahme ſetzt weſentlich nichts anderes voraus, als daß eine Kraft, welche ſchon zu einem beſtimmten Grade der Entwicklung gekommen, dennoch durch Störungen mancherlei Art verhindert werden könne den vollen Gebrauch ihrer Ausbildung in die Erſcheinung heraustreten zu laſſen ohne doch dieſe Ausbildung für immer zu verlieren. In ſolchen Fällen ſagen wir, die Kraft ſei durch Umſtände verdunkelt in den Erſcheinungen nicht ſichtbar, und wenn von der Seele die Rede iſt, ſie ſei in den Hintergrund der Seele zurückgetreten. Hierin kann nichts auffallendes ſein, wenn man anerkennt, daß nicht immer in gleicher Klarheit die überſinnlichen Gründe in den Erſcheinungen ſich erkennen laſſen. Unſer Beweis aber, daß wenn auch dieſe Gründe zuweilen in den Er-

ſcheinungen nicht offenbar ſich zeigen, ſie dennoch nicht verloren gegangen ſind, beruht darauf, daß ſie zu andern Zeiten ſich doch wieder ſehen laſſen. So haben wir ihn ſchon in dem früher betrachteten Falle geführt, wenn Naturhemmungen die Bildung unſerer Seele eine Zeitlang verdunkeln. In derſelben Weiſe werden wir ihn auch in den Fällen zu führen haben, wo die Hemmungen unſerer Bildung nicht von auſſen kommen, ſondern in unſerm Innern ihren Grund haben. Nachdem eine Zeit lang unſere Beſonnenheit geſtört worden durch Leidenſchaft, nachdem wir der Zerſtreuung, dem Zweifel längere oder kürzere Zeit uns hingegeben haben, kommen wir doch wohl einmal wieder darauf zurück uns zu ſammeln, mit alter Klarheit des Geiſtes die Richtungen von neuem aufzunehmen und zu neuen Fortſchritten aufzurufen, welche ſchon früher von uns betrieben wurden, und alsdann verhalten wir uns nun nicht wie völlig Unerfahrene zu den Leiſtungen, welche von uns gefordert werden, ſondern wir ſehen uns in eine uns ſchon bekannte Welt der Gedanken, der Gemüthsregungen verſetzt; der Fortſchritt hat die alte Bildung unſeres Geiſtes uns wieder befeſtigt. So könnte es nicht ſein, wenn wirklich die frühere Bildung unſeres Geiſtes verloren geweſen und nicht bloß verdunkelt worden wäre durch ungünſtige Einflüſſe. Wenn man dagegen anführt, man ſei doch herabgeſtiegen in den Grund ſeiner Seele und habe da die früher gewonnenen Güter geſucht, aber nicht gefunden, ſo iſt darauf kurz zu erwidern, man werde nicht tief genug hinuntergeſtiegen ſein, nicht fleißig und ſcharfſichtig genug geſucht haben.

Aber da in den angeführten Fällen die Störungen

der geiſtigen Thätigkeit nicht von äußern Urſachen abgeleitet werden können, ſo ſind auch die inneren Veranlaſſungen nachzuweiſen, durch welche uns ein Theil unſerer Bildung wenigſtens in vorübergehender Weiſe geraubt werden kann. Wäre nun anzunehmen, daß die Entwicklung unſeres Lebens immer in derſelben Richtung fortſchritte, ſo würde dies unmöglich ſein; denn unter dieſer Vorausſetzung würde uns, ſo lange wir von der Natur außer uns ungeſtört blieben, im Fortſchreiten auch immer der ganze Schatz unſerer inneren Güter gegenwärtig ſein. Aber faſt nicht weniger als alles, was wir von unſerm Leben wiſſen, zwingt uns das Bekenntniß ab, daß es verſchiedene Richtungen giebt, welche wir in der Entwicklung unſerer vernünftigen Bildung verfolgen. Wie viele Richtungen dieſer Art finden wir nicht zu unterſcheiden im praktiſchen und im theoretiſchen Leben, in Wiſſenſchaft und Kunſt und Religion! Es mag allen dieſen Richtungen eine geheime Übereinſtimmung zum Grunde liegen, aber offenbar iſt ihr Auseinanderſtreben, ſo daß wir der einen uns zuwendend von der andern uns abwenden müſſen. An den Werken unſeres innern Lebens arbeitend finden wir auch eine Vertheilung unſerer Arbeiten nöthig. Während wir der einen uns hingeben, müſſen wir uns allem verſchließen, was den andern vorherrſchend angehört. Darauf beruht die Abſtraction unſeres Geiſtes, die wir als Mittel nicht verachten dürfen. Darauf beruht in noch entſchiedenerer Weiſe das, was wir als Einſeitigkeit an uns zu tadeln finden. Wir wollen nicht ſagen, daß die verſchiedenen Richtungen unſeres Lebens nicht mit einander ſich vereinigen ließen, wenn ſie zu ihrer höch-

ſten Ausbildung gelangt ſind; aber von dieſer ſind wir noch weit entfernt, und ſo lange wir nur in unvollkommenen Zuſtänden uns bewegen, iſt keine vollkommen heraustretende Einigkeit unter den Thätigkeiten zu erwarten, welche ſie begründen. Nur eins wollen wir als Beiſpiel anführen. Wenn unſere Wiſſenſchaft vollkommen wäre, ſo daß ſie mit gleicher Einſicht das Beſondere wie das Allgemeine umfaßte und in jedem Beſondern auch das allgemeine Geſetz erblickte, ſo würde das praktiſche Leben, welches mit der Behandlung und Betrachtung des Beſondern zu thun hat, unſere wiſſenſchaftliche Erkenntniß nicht ſtören, ſondern mit vollkommen wiſſenſchaftlicher Einſicht würden wir dem Handeln uns zuwenden können. Aber wie jetzt unſere Sachen ſtehen, ſo daß unſer wiſſenſchaftliches Leben vorherrſchend dem Allgemeinen ſich zuwendet und ſeine Fortſchritte in dieſer Richtung wenigſtens vorherrſchend auf das Allgemeine zu machen ſind, kann es nicht ausbleiben, daß indem wir dem praktiſchen Leben uns zuwenden, damit die Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens unterbrochen wird. Es ſind aber hieraus nicht allein, wie es zunächſt ſcheinen könnte, Unterbrechungen unſerer Entwicklung in irgend einer Richtung zu erwarten, ſo wie daß in ſolchen Unterbrechungen das früher Entwickelte, welches in anderer Richtung liegt, in den Hintergrund unſerer Seele zurücktrete, ſondern auch ſolche Verhältniſſe in unſerer Seele werden daraus hervorgehen müſſen, in welchen das früher Entwickelte noch in unſerm Bewußtſein bleibt, aber nicht als ein Feſtes und Sicheres, ſondern angefochten wird von den Richtungen, welche jetzt den Willen beſchäftigen.

Dies würde freilich nicht eintreten können, wenn die verschiedenen Elemente unſerer Bildung ſogleich in ihrer Übereinſtimmung unter einander von uns aufgefaßt würden; aber dies iſt nicht möglich, weil ihre Übereinſtimmung in ihrer Verbindung liegt, die noch nicht herausgetreten iſt. Eben deswegen kann es geſchehen, daß nachdem ein Element in unſerer Seele ſich ausgebildet hat, nun ein anderes Element an dasſelbe ſich anſchließen möchte, aber jenes noch nicht ſo ausgebildet findet, daß die Übereinſtimmung unter ihnen ohne Weiteres ſich bemerkbar machte. Alsdann ergiebt ſich ein Schwanken unter ihnen, beide auf einmal feſt zu halten iſt nicht möglich; bald wenden wir uns zu dem einen, bald zu dem andern, bis ſich bei weiterer Ausbildung die Verbindungspunkte unter ihnen zeigen und nun beide zugleich in der Seele ſich vertragen. Oder es kann ſogar eintreten, daß ein ſcheinbarer Widerſpruch unter dieſen Elementen ſich erhebt und, indem wir nun bei dem einen weilen, das andere verworfen wird, indem wir dem andern beiſtimmen, das erſtere für irrig gilt; man kennt ja dieſe Widerſprüche in unſerm Denken, wie in unſerm praktiſchen Leben; ſie ſind oft genug von der Zweifelſucht als Beweiſe für ihre Anſicht der Dinge gebraucht worden. Dennoch zeugen ſie nur dafür, daß die verſchiedenen Richtungen des vernünftigen Lebens noch nicht genug unter einander ſich ausgeglichen haben. Gegen unſere Lehre ſind ſie nicht, wenn nicht dargethan werden kann, daß ein wahrer und unauflöslicher Widerſpruch unter ſolchen Elementen unſeres freien und vernünftigen Lebens ſtattfinde. Denn ſollte dies nicht dargethan werden können, ſo würden wir annehmen dürfen,

daß der Schein des Widerſpruchs unter ihnen nur darauf beruhe, daß ihre wahre Bedeutung noch nicht genau genug ausgeſondert worden ſei aus der ſinnlichen Vermiſchung, in welcher ſie vorkommen. Sie ſelbſt, würden wir alsdann ſagen können, an und für ſich ſtänden feſt in unſerer Seele, wenn auch nicht im Stande unter allen Umſtänden in der Erſcheinung ſich zu bewähren, doch unerſchütterlich und durch keine ſpätere Entwickelung uns zu rauben; vielmehr je reiner wir ſie auszuſcheiden wüßten aus ihrer ſinnlichen Umhüllung, je mehr wir zum Bewußtſein kämen der Übereinſtimmung, in welcher die verſchiedenen Richtungen unſeres vernünftigen Lebens unter einander ſtänden, um ſo weniger würde es auch zu beſorgen ſein, daß wir anders als durch phyſiſche Hemmungen in dem Beſitz unſerer frühern vernünftigen Entwicklungen geſtört würden.

Noch ein anderer Gedanke aber ſchließt ſich an dieſe Betrachtungen uns an. Denn es muß aus ihnen einleuchten, wie genau ein jedes beſondere Element unſeres freien und vernünftigen Lebens mit den übrigen Elementen in Zuſammenhang ſtehe. Wir ſehen, wenn die paſſenden Elemente im Fortſchreiten in derſelben Richtung an dasſelbe ſich anſchließen, ſo bleibt es feſt in unſerer Seele; ja wir können wohl noch mehr ſagen, ſo wurzelt es immer feſter in uns und darf weniger befürchten von dem erſten Stoße einer widerwärtigen Richtung erſchüttert zu werden. Das werden wir am beſten an der wiſſenſchaftlichen Verknüpfung unſerer Gedanken gewahr werden können. Da klammert ſich gleichſam ein Gedanke an den andern an und wenn der eine nur angerührt wird,

iſt auch ſogleich der andere bereit mit ihm aufzuſtehn und, ſollte jener angegriffen werden, für ihn zu ſtreiten. Nicht weniger beweiſt dieſen Zuſammenhang, wenngleich im entgegengeſetzten Sinne, der ſcheinbare Widerſtreit unter den Elementen unſeres Charakters. Denn warum ſetzen ſie ſich in Streit mit einander und begnügen ſich nicht vielmehr, wenn ſie nicht zugleich beſtehen können, nur wechſelſeitig im Bewußtſein ſich verdunkelnd bald das eine, bald das andere hervorzutreten, als nur deswegen, weil ein jedes darauf Anſpruch macht mit allen übrigen verbunden in der Seele unwandelbar zu beſtehen? Nicht ſowohl will das eine Element das andere verdrängen, als es vielmehr, gewahr werdend, wie dieſes auch dem Charakter angehört und ein Recht hat darin ſich zu behaupten, darnach ſtrebt mit ihm ſich auszugleichen und ſein Zuſammengehören mit ihm in dem Ganzen des Charakters darzuthun. Dies erinnert uns daran, daß die Elemente des Charakters a, b, c .. nicht allein als Beſtandtheile einer Summe betrachtet werden ſollen, womit es auch wohl vereinbar wäre, daß verſchiedene Elemente ſich zu einander verhielten wie + a und — a, ſondern daß ſie als Glieder einer ſich entwickelnden Reihe von Thätigkeiten anzuſehen ſind, in welchen ein jedes Element einen wahren und poſitiven Beitrag zur Offenbarung des Charakters, einen charakteriſtiſchen Zug abzugeben hat. Alle dieſe Züge müſſen nun aber zu einem Ganzen ſich zuſammenfügen; da gewinnt ein jeder einzelne ſeine Bedeutung nur als ein Glied des Ganzen; nur in dieſem und als ſolches aufgefaßt findet er ſeine Feſtigkeit. Wenn wir daher ein jedes einzelne Element des Charakters für

ſich betrachten, ſo werden wir von ihm zu ſagen haben, daß es nur eine beſchränkte Feſtigkeit und ein beſchränktes Bewußtſein von ſeiner eigenen Bedeutung an ſich tragen könne, daß aber auch ſeine Feſtigkeit und ſeine Bedeutung immer mehr ſich offenbaren werden mit dem Fortgange der Entwicklung, ſofern dieſe nicht allein neue Elemente heraustreten läßt, ſondern dieſelben auch mit jenem in Übereinſtimmung und Verbindung zu ſetzen weiß. In den Begriff eines einzelnen Elementes a haben wir deswegen auch den Gedanken zu legen, daß es noch ſchwankend ſich darſtellen muß, ſo lange es nicht ſeine Feſtigkeit errungen hat durch ſeine Verbindung mit den übrigen Elementen, welche in die Wirklichkeit des Charakters eingetreten ſind oder eintreten können. Seine Feſtigkeit iſt deswegen immer nur verhältnißmäßig abzuſchätzen, wie ſeine Güte. Hieraus erklärt es ſich, wie neu eintretende Entwicklungen unſerer Vernunft frühere Überzeugungen, Entſchlüſſe und Elemente der Bildung jeder Art anfechten und erſchüttern können, bis die Übereinſtimmung dieſer und jener durch die natürlichen Verbindungsglieder gefunden worden iſt, wodurch ſie alsdann nicht mehr als die alten Güter des Lebens erſchütternd, ſondern als zur Befeſtigung derſelben beitragend ſich darſtellen. Aber auch ſchon eine nur verhältnißmäßige Feſtigkeit der einzelnen Glieder muß als ein Gut angeſehn und darf daher dem gewonnenen Schatze unſerer Bildung zugerechnet werden. Unſer Gemüth iſt wie ein Reich noch uneiniger Bevölkerungen, die jedoch ein Beſtreben haben ſich zu vereinigen, die auch noch andere Arten der Bevölkerung an ſich ziehen, mit ihnen verwandt und beſtimmt mit ihnen eine gemeinſame Ordnung

des Lebens zu bilden. Da giebt es oft Parteiungen; oft erſcheint das früher ſchon Gewonnene wieder erſchüttert; die neu Herangezogenen, der Zuwachs des Reichs, erſcheinen oft als ein Übel. Wer jedoch die feſte Gewißheit hat, daß alle dieſe oft uneinigen Beſtandtheile zuletzt doch einen Gemeingeiſt gewinnen und ein jeder zu der Bildung und zum Beſten des Ganzen beiſteuern werde, der darf um alle jene Störungen unbekümmert ſein, er wird keinen dieſer Beſtandtheile ausſtoßen wollen, ſondern nur bemüht ſein, die zeitlichen Feindſeligkeiten unter ihnen zu mäßigen und abzukürzen.

Mit dieſen Unterſuchungen jedoch ſind wir ſchon in das Gebiet der zweiten Frage eingetreten, welche wir uns zu weiterer Unterſuchung vorbehalten hatten, der Frage nemlich, wie die verſchiedenen Gedanken der einzelnen Elemente unſeres Lebens mit einander zu einem Gedanken ſich vereinigen laſſen. Wir haben bemerken müſſen, daß die einzelnen Elemente ſelbſt nur in Vereinigung mit einander ihre rechte Feſtigkeit gewinnen und die Überzeugung gewähren, welche wir im Erkennen ſuchen müſſen. Es wird uns nicht überraſchen, daß in unſerm Streben nach Erkenntniß unſeres Charakters das Geſchäft der Unterſcheidung, welches das Gute und Feſte in unſerer Seele aus der vergänglichen Erſcheinung herausſondern ſoll, nur unter der Bedingung uns recht gelingen will, daß ihm das Geſchäft der Verbindung zu Hülfe komme; denn wir wiſſen es ja, daß in unſerem wiſſenſchaftlichen Denken alles von allen Seiten angefaßt werden müſſe, um tüchtig zu Ende gebracht zu werden. Dem Wiſſenſchaftlichen iſt es in keinem Gebiete ſeines Lebens anſchaulicher als in dieſem, daß eine

jede Thätigkeit mit allen übrigen zuſammenhänge, daß namentlich auch eine richtige Unterſcheidung nicht ohne richtige Verbindung durchgeführt werden könne.

Indem wir uns nun der Unterſuchung über dieſe zuwenden, haben wir denn nach dem ſo eben ausgeſprochenen Grundſatze auch zu erwarten, daß unſere frühern Unterſuchungen uns bedeutend werden vorgearbeitet haben. Wir dürfen daher hoffen, mit ihr leichter fertig zu werden, als mit der frühern, obgleich ſie an ſich nicht leichter ſein dürfte. Denn in der Frage, welche wir hier zu behandeln haben, hat von jeher eine der ſtärkſten Waffen des Skepticismus beſtanden. Gewöhnlich iſt man darüber leicht hinweg gegangen. Man hat darüber vornehm gelächelt, wie über ein Kinderſpiel, welches ein jeder überwunden haben werde, der nur einige Fortſchritte in den Wiſſenſchaften gemacht habe; in dem Bewußtſein, daß wir, was hier gefordert werde, täglich thatſächlich zu leiſten wiſſen, hat man ſich kaum die Mühe genommen nachzuforſchen, wie die Theorie eine ſolche Leiſtung erklären könne. Das iſt aber freilich nicht die rechte Weiſe mit ſolchen Fragen fertig zu werden; daß jemand ihrer ganz Herr geworden wäre, glaube ich kaum behaupten zu können. Von der Seite, von welcher wir ſie hier angreifen werden, ſtellen ſich ihre Schwierigkeiten am beſten in das Licht, laſſen ſich aber auch eben deswegen am ſicherſten beikommen.

Die Frage iſt: wie laſſen ſich mehrere Gedanken zu einem Gedanken vereinen? Die Vereinigung, welche wir hier fordern müſſen, iſt im ſtrengſten Sinne zu nehmen; nicht etwa nur eine Aufeinanderfolge der Gedanken, die in einem gewiſſen Zuſammenhange unter einander ſtehen,

ſondern von der Art, daß wirklich und ohne allen Abzug alle die einzelnen Gedanken, welche vereinigt werden ſollen, in dem aus ihnen hervorgegangenen einen Gedanken zugleich gedacht werden. Denn aus der Summe der freien Thaten ſollen wir den wirklichen Charakter erkennen und in einem Gedanken denken. a + b + c ſollen wir wirklich zu einer Summe zuſammenziehen, um auf einmal y zu denken. Um nun die Möglichkeit hiervon zu begreifen, beruft man ſich wohl darauf, daß wir im Denken des Allgemeinen das Beſondere zu umfaſſen vermöchten; allein wenn dies in der Weiſe geſchieht, daß wir dabei von den Verſchiedenheiten des Beſondern abſehn und in der Zuſammenfaſſung deswegen nur ein abſtractes Bild des Beſondern gewinnen, ſo iſt damit auch keineswegs das geleiſtet, was wir in unſerm Fall zu fordern haben. Wenn wir unſern Charakter, unſer wahres Ich erkennen wollen, ſo kommt es uns dabei nicht auf ein abſtractes Bild unſerer Handlungsweiſe an, ſondern das Ganze, was wir wahrhaft beſitzen und durch unſere Thaten uns erworben haben, unſere ganze vernünftige Bildung ſollen wir da in einen Gedanken zuſammenfaſſen ohne irgend einen charakteriſtiſchen Zug auszulöſchen. Auch auf die Weiſe, wie wir in der Mathematik Summen zuſammenziehen, würden wir uns vergeblich berufen; denn in dieſen Summen ſind alle Einheiten gleich oder werden wenigſtens als gleich gedacht; dagegen bei dem Werke, welches wir hier vor uns haben, iſt eine jede Einheit von der andern verſchieden. Überdies würde es uns nichts helfen auf ſolche Thatſachen uns zu berufen, welche ſelbſt noch der Erklärung bedürfen.

Sehen wir dreiſt und ohne Rückblicke auf anderes der

Schwierigkeit unſerer Aufgabe in das Geſicht. Wir ſollen in der Erkenntniß unſeres Ich eine Summe aus allen ſeinen freien Thätigkeiten ziehen. Nun würde aber dieſe Erkenntniß, welche wir bewerkſtelligen ſollen, ſelbſt wieder zu unſern Thätigkeiten gehören. Geſetzt wir vollzögen ſie jetzt eben, ſo wäre ſie nur die letzte unſerer Thätigkeiten. Wenn nun aber nichts mehr enthalten kann, als ſich ſelbſt, ſo werden wir auch in der letzten unſerer Thätigkeiten nichts mehr finden können, als dieſe eine Thätigkeit, d. h. ſie wird keine andere Erkenntniß enthalten als die Erkenntniß ihrer ſelbſt; denn daß eine erkennende Thätigkeit nichts mehr als ſich ſelbſt enthalte, kann nichts anderes heißen, als daß ſie nichts mehr erkenne als ſich ſelbſt. Das Gegentheil aber hiervon ſcheint verlangt zu werden, wenn man zur Erkenntniß des Ich fordert, daß ſie nicht allein die letzte, ſondern auch alle frühere Thätigkeiten des Ich erkenne; denn die letzte Thätigkeit, möchte man ſagen, kann doch die frühern Thätigkeiten nicht mit in ſich enthalten nach unſerm frühern Satze.

Allerdings ſcheinbar genug klingt dieſe Weiſe der Folgerung. Aber ſollten wir nicht ſchon in unſern frühern Sätzen ein hinlängliches Sicherungsmittel gegen den in ihr liegenden Schein finden? Wir haben geſehn, daß die freien Thätigkeiten unſerer Seele, ſo wie ſie in die Wirklichkeit getreten ſind, nicht ſogleich uns wieder verſchwinden, ſondern im Grunde der Seele bleiben, zur Fertigkeit oder Fähigkeit, zur Tugend, zur Wiſſenſchaft in uns ſich feſtſetzend. Wir haben auch bemerkt, daß ſie in dieſem Grunde der Seele nicht nothwendig zurückgehalten werden müſſen, ſondern ſo wie nur phyſiſche und moraliſche Hemmungen

ſchwinden, ſo wie nur Gelegenheit ſich ihnen darbietet ſich zu regen, ſie auch ſogleich von neuem im Bewußtſein auftauchen und als unſerer Seele noch gegenwärtig ſich verkünden. Jeder mag dies in ſich ſelbſt beobachten, wenn er findet, wie er eine Kenntniß oder Geſchicklichkeit, welche er ſich früher in eigener Thätigkeit erworben, ſpäter wieder in Anwendung bringt. Dies geſchieht aber, wie wir früher ſahen, im Fortſchreiten unſerer vernünftigen Entwicklung, ſo daß auch die alte Kenntniß oder Geſchicklichkeit nicht allein kommt, ſondern mit größerer Einſicht oder Gewandtheit bereichert, in größerer Fülle. Setzen wir nun wir wären in irgend einem Momente unſerer Entwicklung, welchem eine ganze Reihe anderer Entwicklungen vorangegangen, außer dem Bereich phyſiſcher oder moraliſcher Hemmungen, ſo werden wir auch annehmen müſſen, daß alle dieſe Entwicklungen, ſofern ſie freie Thätigkeiten ſind, aus dem Grunde unſerer Seele wieder in Thätigkeit heraustreten und einen Fortſchritt begründen können. In den Fortſchritten des Jünglings offenbaren ſich wieder die Übungen des Knaben, in den Fortſchritten des Mannes die Fähigkeiten und Fertigkeiten des Jünglings. Wenn uns alſo eingeworfen wird, der Charakter als Summe aller frühern freien Thaten könne nicht erkannt werden, weil ſeine Erkenntniß als die letzte Thätigkeit des ſich Erkennenden nichts mehr als dieſe letzte Thätigkeit enthalten und erkennen könne, ſo müſſen wir eben dies leugnen, daß die letzte Thätigkeit nicht auch die frühern Thätigkeiten mit in ſich enthalten und daher auch in ſich erkennen könne. Dies iſt eben der Begriff des Fortſchritts, daß in ihm nicht allein Neues, ſondern auch außer dem Neuen das Alte geſetzt ſei, und zwar

vollſtändig das Alte, wenn der Fortſchritt in aller Rückſicht ein ſolcher ſein ſoll; ſollte über das Neue irgend etwas von dem guten Alten in Vergeſſenheit gerathen oder aus dem Bewußtſein entſchwunden ſein, ſo würden wir in dieſer Rückſicht darin nur einen Rückſchritt zu erkennen haben.

Man ſieht, wie die Sache mit der verfänglichen Frage der Skeptiker ſteht, ob man in einem Gedanken mehrere Gedanken denken könne. Will der Skeptiker nicht jedes Fortſchreiten im Denken leugnen, ſo wird er auch ſeine Frage zu bejahen nicht anſtehen dürfen. Freilich bei ſeiner Zweifelſucht beharrend wird er auch wohl geneigt ſein das Fortſchreiten im Denken zu bezweifeln; aber wir ſind auch gewohnt von ihm mancherlei Beweiſe für ſeine Zweifel zu hören und in dieſen ſetzt er immer voraus, daß wir in den Folgerungen die Gründe noch gegenwärtig haben und ſomit Gründe und Folgerungen zugleich denken werden, ſo daß ſein eigenes Verfahren ſeinem Zweifel widerſpricht und ein Fortſchreiten des Denkens in den Beweiſen vorausſetzt. Wer einmal in ein wiſſenſchaftliches Denken eingegangen iſt, deſſen Vorausſetzung iſt, daß er mehr erkennen könne, als er erkennt; er will wiſſen, was er bisher nicht wußte, ohne zu verlieren, was er weiß; ſein Forſchen iſt auf den Fortſchritt abgeſehn, deſſen Möglichkeit er nicht leugnen kann, indem er ihn ſucht. Für den Wiſſenſchaftlichen daher iſt es außer Zweifel, daß in einem Gedanken mehrere Gedanken gedacht werden können. Aber freilich bei dieſer Vorausſetzung darf man nicht ſtehen bleiben; man muß ſich darüber Rechenſchaft geben, wie ein ſolches Denken mehrerer Gedanken in einem möglich ſei.

Nach unſerer Formel $y = a + b + c \ldots$ könnte man nun freilich ſagen, die freie That c, eben nur den Fortſchritt, das noch nicht Dageweſene in ſich enthaltend, könne in keiner Weiſe a und b in ſich darſtellen und zur Erkenntniß bringen. Allein wir müſſen unſerer frühern Unterſuchungen eingedenk auch daran uns erinnern, daß c nur durch eine Thätigkeit unſeres abſondernden Denkens von uns erkannt wird, während die Vermiſchung mehrerer Elemente in einem Gedanken oder vielmehr in einer Vorſtellung das urſprüngliche Bewußtſein bildet, aus welchem c abgeſondert worden. Wenn wir alſo den Gedanken im Fortſchritte c uns erklären wollen, ſo müſſen wir zurückgehn auf das ſinnliche Bewußtſein des uns bekannten Ich, welches wir C genannt haben in dem Momente, in welchem der Fortſchritt c gemacht wird. Die Erſcheinung C aber haben wir gleich cc′ geſetzt, d. h. gleich einer Verbindung des Nothwendigen mit dem freien Fortſchritte unſeres vernünftigen Lebens. Bisher war nun unſere Aufmerkſamkeit immer nur auf c gerichtet, d. h. auf die Unterſcheidung des einzelnen Elements; aber wollen wir das Ganze unſeres Selbſtbewußtſeins ergründen, ſo werden wir nach unſerer frühern Vorſchrift auch auf die Vereinigung der verſchiedenen Elemente zu ſehen haben und dieſe müſſen wir natürlich in dem ganzen Momente des Selbſtbewußtſeins, alſo in C oder in der Verbindung von c mit c′ ſuchen. Richten wir daher unſer Auge auch einmal auf c′, was in ihm liegen möge. Wir haben zwar früher von dieſem c′, dem Nothwendigen in unſerm Leben, geſagt, daß es nur einen Schein auf uns werfe, weil es uns nicht wahrhaft zugerechnet werden dürfe; wenn wir jedoch bedenken,

daß vieles in den nothwendigen Entwicklungen unſeres Lebens auch als Folge unſerer eigenen Handlungen angeſehn werden könne, ſo werden wir unſere Behauptung zu beſchränken haben. Zwar auf den gegenwärtigen Willensact, auf die freie That c oder auf das, was dem überſinnlichen Ich in dieſem Augenblicke des Lebens zuwächſt und zugeſchrieben werden kann, wirft allerdings das nothwendige Beiwerk c′ nur einen Schein, und daher bleibt es auch gültig, was wir früher gefordert haben, daß dieſes von jenem abgeſondert werden müſſe, um den gegenwärtigen Lebensmoment beurtheilen zu können; aber für die Beurtheilung des ganzen Lebens und des wirklichen Charakters kann doch c′ benutzt werden, ſofern in ihm etwas von den frühern freien Thätigkeiten a und b verborgen liegt. Daß aber ſo etwas darin verborgen liegen werde, haben wir ſchon früher erwähnen müſſen, als davon die Rede war, daß eben nur der Fortſchritt das Freie wäre, alle Wiederholungen des Alten dagegen als etwas Nothwendiges angeſehn werden müßten. Solche Wiederholungen des Alten laſſen ſich nun doch in keiner Weiſe abhalten; wenn wir auch unſern alten Menſchen ausziehen ſollten, ſo haben wir doch oben ſchon erwähnt, daß dadurch die Übung in mancherlei Fertigkeiten uns nicht verſchwinden würde; das Böſe mögen wir dabei abthun, aber das Gute wird uns bleiben. Die alten Erkenntniſſe, Gefühle, Sitten finden ihren natürlichen und nothwendigen Widerhall in unſerm gegenwärtigen Leben; aber ſie treten in dieſem nicht als ein frei zu Erzeugendes, als eine That der Vernunft hervor, ſondern es iſt eine nothwendige Folge unſerer Vergangenheit, es iſt eine uns angeeignete Natur, welche darin ſich

ausspricht. So ist das Leben der vernünftigen Wesen in dieser Welt; ihre Freiheit besteht nur in dem gegenwärtigen Acte ihres Lebens, nur in dem Übergehen aus dem einen Standpunkte ihrer Bildung in den andern; was sie alsdann gesetzt haben, das wird ihnen ein Nothwendiges; das Geschehene können sie nicht ungeschehen machen; ihre Vergangenheit ist eine unveränderliche Natur für sie, nur freilich, sofern sie aus freien Thaten, aus Entwicklungen der Vernunft hervorgegangen ist, eine andere Natur, als die, welche uns hemmt oder beschränkt und welche wir daher zu überwinden streben müssen. Diese Natur ist aus dem Willen unserer Vernunft hervorgegangen; sie giebt den Grad unserer vernünftigen Bildung ab; je mehr sie angewachsen ist, um so vollkommner finden wir uns entwickelt und da die Vernunft nichts anderes wollen kann, als die Vollkommenheit ihrer Entwicklung, so wird auch diese Natur mit dem Willen der Vernunft bestehen. Es ist das eine Natur, welche eben so sehr Vernunft, eine schon ausgebildete Vernunft ist; Natur und Vernunft sind in ihr geeinigt. Aber bei dieser Natur, welche mit unserem Willen besteht, haben wir in jeder Entwicklung unseres Lebens auch noch eine andere Art der Natur anzuerkennen, welche die Hemmung unseres Lebens in einem bestimmten Punkte, auf einem bestimmten Grade der Entwicklung bezeichnet, woher sie auch stammen möge. Diese Natur wollen wir nicht; unser Bestreben geht vielmehr dahin, sie zu überwinden, soweit es nur möglich ist. Darin liegt das, was wir die Gewalt der Umstände nennen und was wir in keiner Weise uns zuschreiben, weder als gegenwärtige That, noch als natürliche Folge einer frühern. Demnach haben wir in

dem nothwendigen c' noch zwei Beſtandtheile zu unterſcheiden, die vorher beſchriebene Natur, welche mit unſerer Vernunft geeinigt iſt, wir wollen ſie γ nennen, und die zuletzt betrachtete Nothwendigkeit der Beſchränkung, welche von uns γ' genannt werden ſoll, ſo daß wir nun unſer c als eine Verknüpfung von $c\gamma\gamma'$ anzuſehn haben. Wenn nun dieſes C in unſerm Bewußtſein iſt, wie früher gezeigt, ſo werden wir auch durch Unterſcheidung $c\gamma$ in uns finden können. γ aber bezeichnet uns die Bildung unſerer Vernunft, welche aus frühern Entwicklungen unſeres Lebens ſtammt, die frühern Acte unſerer Freiheit, die jetzt nothwendige Beſtandtheile unſeres wahren Weſens geworden ſind, alſo für unſern beſtimmten Fall $a+b$, und wenn wir daher γ jetzt mit c verbunden in uns finden können, ſo werden wir auch $a+b+c$ in unſerm Bewußtſein zu vollziehen im Stande ſein. Dies iſt, was wir nachzuweiſen hatten.

Aber hiermit iſt erſt die Möglichkeit der Vereinigung mehrerer Gedanken zu einem Gedanken nachgewieſen; die wirkliche Vollziehung eines ſolchen vereinigenden Gedankens beruht noch auf andern Bedingungen, welche jedoch im Weſentlichen auch ſchon aus unſern frühern Unterſuchungen erhellen werden; denn wie ſchon geſagt, die Thätigkeit des Unterſcheidens iſt mit der Thätigkeit des Verbindens in unſerm Denken zu innig verwebt, als daß die eine ohne die andere an das Licht gezogen werden könnte. Auch unſere jetzt zu betrachtende Aufgabe können wir als eine Unterſcheidung anſehn, indem $c\gamma$ von γ' abgeſondert werden ſoll. Es ließe ſich hier wieder ein mittelbares und ein unmittelbares Verfahren einſchlagen, wie wir

es früher auseinandergeſetzt haben, indem wir jedoch dabei fanden, daß jenes nur als Hülfsmittel für dieſes anzuwenden ſei. Aber auch die verknüpfende Thätigkeit iſt damit verwachſen, indem a + b + c zuſammenzubringen ſind in einen Gedanken. Auf dieſe haben wir nun jetzt zu merken, wie ſie ſchon in unſern frühern Unterſuchungen angedeutet iſt. Unſere frühere vernünftige Entwicklung wirkt, wie geſagt, in unſerm ſpätern Leben mit Nothwendigkeit fort. Aber nicht immer in derſelben Weiſe. Denn zuweilen treten Hemmungen derſelben ein, theils von äußern Einflüſſen und Beſchränkungen ſich herſchreibend, theils aber auch von den einſeitigen Entwicklungen ausgehend, welchen unſere Seele ſich hingiebt, indem ſie andere Richtungen unſeres Lebens mit Hintanſetzung ihrer frühern vernünftigen Bildung ergreift; zuweilen dagegen ſetzt die Seele auch ihr einmal ergriffenes Leben mit Beharrlichkeit fort, indem ſie nur bemüht iſt alles, was ſie früher gewonnen, immer noch feſter zu gründen und ſorgfältiger auszubilden. In jenem Falle wird nun die früher gewonnene vernünftige Bildung zwar auch noch nachhallen in unſerm gegenwärtigen Leben, aber nur wie in einem dumpfen und verworrenen Klange ohne unſern beſtimmten Willen und ohne unſer beſtimmtes Bewußtſein, nicht anders, als wie auch ſinnliche Eindrücke in unſerem Bewußtſein nachhallen. Da werden wir denn jene im Grunde unſerer Seele aufbewahrten Früchte unſeres vernünftigen Lebens auch nicht unterſcheiden können von den reinen Naturwirkungen, welche unſer ſinnliches Leben beſtimmen, und es wird uns nicht gelingen, die Summe unſerer frühern und unſerer gegenwärtigen freien Thätigkeiten zuſammenzuziehen. Anders aber iſt es in dem andern

Fall. Wenn wir von den Grundlagen unſerer frühern Bildung aus einen Fortſchritt machen, ſo müſſen wir uns dieſe Bildung auch gegenwärtig erhalten, wie wir ſahen, und es iſt alsdann nicht bloß ein verworrener Nachhall dieſer Bildung in uns, ſondern ein beſtimmtes Bewußtſein derſelben, weil wir ſie ſo eben in Anwendung zu ſetzen haben. Da wird es uns denn gelingen können, die Summirung von a + b + c zu vollziehen. Denn wir wollen alsdann, wie wir ſagten, nicht allein c, ſondern auch a + b, zwar nicht ſchlechthin, daß ſie erſt wirklich in uns werden, aber in Beziehung auf c als die Grundlage dieſes Fortſchritts, daß ſie in dieſem von neuem ſich bewähren. Dies iſt alſo die Bedingung, unter welcher es uns gelingen kann, die Erkenntniß unſeres wirklichen Charakters zu gewinnen in der Zuſammenziehung aller unſerer frühern Thaten zu einem Gedanken, daß wir mit Beſeitigung einer jeden Einſeitigkeit, woher ſie auch kommen möge, unſere ganze Bildung zuſammennehmen und in einem neuen Fortſchritte anzuwenden wiſſen.

Wir ſehen alſo, was wir zu fliehen und was wir zu erſtreben haben, wenn wir zur Erkenntniß unſeres Ich gelangen wollen. Nichts haben wir mehr zu fliehen als die Zerſtreutheit unſeres Bewußtſeins, als die Einſeitigkeit unſerer Beſtrebungen, als das Hin- und Herfahren unſeres Willens. Bei einem ſolchen Mangel an Harmonie des Lebens, an Übereinſtimmung der Entſchließungen können wir uns unſerer geſammten Kraft nicht bewußt ſein, weil ſie dadurch gehemmt iſt, und ſo wie das Bewußtſein unſerer Kraft uns fehlt, können wir uns auch nur ſchwach fühlen und keinen kräftigen Entſchluß faſſen. Die Schwäche des

Charakters beſteht nicht allein in der geringen Entwicklung desſelben, ſondern noch mehr in dem Unzuſammenhängenden ſeiner Elemente, darin, daß dieſe entweder gar nicht oder doch nur unvollkommen mit einander vereinigt ſind und deswegen das eine ohne das andere in die Anwendung eintreten kann. Hierin liegt alle Halbheit des Willens, alle Folgewidrigkeit des Denkens gegründet. Dagegen haben wir dahin zu ſtreben, daß alle Elemente unſerer vernünftigen Bildung ſo unter einander ſich verketten, daß wenn das eine von irgend einem Fortſchritte unſeres Lebens in das Bewußtſein heraufgehoben wird, es ſogleich auch die übrigen herbeiruft, weil ſie ihm auf das innigſte zugeſellt ſind gleichſam zu Schutz und Trutz mit einander verbunden. Da ſchwankt denn der Wille nicht nach den äußerſten Enden zu, ſondern er findet ſich immer im Gleichgewichte ſeiner ganzen Bildung, im Mittelpunkte der geiſtigen Güter, welche er ſich geſchaffen hat und welche er zu mehren im Sinn ſeines ganzen Charakters bereit iſt. Wir können dieſe Forderung, welche wir für unſere Selbſterkenntniß machen müſſen, in einer bekannten Formel ausdrücken. Wir ſollen immer, ſo viel möglich, aus ganzer Seele wirken, dann wird auch unſere ganze Seele in demſelben Grade, in welchem dies erreicht wird, uns gegenwärtig ſein; wir werden ſie in dieſem unſern Wirken erkennen. Wer in einem kräftigen Willen iſt, der iſt ſich auch ſeines Charakters bewußt; der vertraut ſeiner Kraft, weil er ſie gegenwärtig hat. Dies iſt die Geiſtesgegenwart, welche wir zu ſuchen haben. Wir ſehen auch von dieſer Seite wieder, wie unſer Wille, wie unſere ſittliche Bildung auf das genaueſte mit unſerer Erkenntniß und

besonders mit der Erkenntniß unser selbst zusammenhängt. Um sich als etwas zu erkennen muß man etwas sein, um etwas zu sein, muß man etwas wollen. Wo alsdann unser Wille alle unsere Fähigkeiten nicht zu einem einseitigen, sondern zu einem allseitigen Fortschritt zu vereinigen weiß, da wird auch das Bewußtsein unseres wirklichen Charakters auf das vollständigste hervorbrechen.

Nun mag man freilich daran erinnern, wie schwierig es sein möchte unter so vielen Hemmungen, unter so vielen Bedürfnissen, welche nach einseitigen Richtungen hinziehen, bei einer Bildung, die unter solchen einseitigen Richtungen unseres Lebens nur bruchstückweise sich gestalten kann und deswegen vergeblich sich abmüht alle ihre Elemente zur Harmonie und gleichsam in einen Fluß des Lebens zu bringen, auch nur einmal das zu erreichen, was wir als Forderung für unsere Selbsterkenntniß aufstellen. Alle solche Erinnerungen werden dennoch nichts weiter über uns vermögen, als daß sie die Schwierigkeit unserer Aufgabe uns zu Gemüthe führen und auch in diesem Punkte, wie wir es schon in allen übrigen Punkten unserer Methode haben anerkennen müssen, uns darauf anweisen zufrieden zu sein, wenn auch nur eine Annäherung an das aufgestellte Ziel uns gelingen will. Es muß uns schon eine Aufmunterung auf unserer Bahn sein, daß wir die Aufgabe unserer Selbsterkenntniß in der genauesten Verbindung mit der Aufgabe unseres sittlichen Lebens finden und deswegen auch nicht zu besorgen haben, daß wir nur einer einseitigen Richtung unseres Lebens uns hingeben möchten, wenn wir sie verfolgen. Überhaupt aber, wenn unsere Aufgabe richtig ge-

ſtellt ſein ſoll, müſſen wir noch vorausſetzen, daß die verſchiedenen Richtungen in der Entwicklung unſeres Ich, wie weit auch von einander abzuweichen ſie ſcheinen mögen, in den Bewegungen z. B. des religiöſen und des künſtleriſchen, des theoretiſchen und des praktiſchen Lebens und in allen den Unterabtheilungen, in welche dieſe wieder zerfallen, dennoch weſentlich zuſammenhängen und auf einen Punkt der Vereinigung hinſteuern. Aber dieſer Vorausſetzung dürfen wir doch auch wohl zuverſichtlich leben; denn alle unſere Entwicklungen gehen doch aus einer Quelle hervor und ſtreben nach einem Zweck, der Verwirklichung und Offenbarung alles deſſen, was in uns angelegt iſt. Unſer Ich iſt eins, nur in ſeinen noch unvollkommenen Entwicklungen ſtellt es ſich als eine Vielheit auseinander ſtrebender Elemente dar; je vollkommner aber ſeine Entwicklung wird, um ſo mehr vereinigen ſich auch dieſe Elemente zu einer abgerundeten, harmoniſchen Darſtellung des ganzen Weſens.

Wir müſſen nun jetzt noch auf einen Punkt der Unterſuchung eingehen, welchen wir bisher immer nur in Ausſicht geſtellt haben. Wenn wir früher das Geſchäft in der Erkenntniß unſeres wirklichen Charakters als ein Summiren der einzelnen Elemente unſeres freien Lebens, als ein Erkennen von $a + b + c \ldots$ beſchrieben haben, ſo iſt dabei auch ſogleich erinnert worden, daß der mathematiſche Ausdruck unſerer Formel als nicht zureichend angeſehn werden müſſe. Wir haben ihn nur gebraucht, um die einzelnen Momente des uns obliegenden Verfahrens um ſo ſicherer auseinander treten zu laſſen. Aber jetzt müſſen wir uns daran erinnern, daß es bei Beurtheilung

des Charakters von wesentlichem Gewicht ist zu beachten, in welcher Folge die Elemente des freien Lebens unter einander stehen, so daß es z. B. einen ganz andern Charakter geben würde, welcher die Elemente a, b, c .. in der angegebnen Ordnung, als den, welcher sie in der Ordnung c, b, a .. entwickelt hätte. Dies setzt nun freilich voraus, daß die Elemente des vernünftigen Lebens in verschiedener Ordnung sich entwickeln können und nicht an ein und dasselbe Gesetz des Fortschreitens gebunden sind, und es hat allerdings wohl Meinungen gegeben, welche diese Voraussetzung nicht haben zugestehen wollen, meistens, glaube ich, hierzu bewogen durch die Analogie, welche man zwischen der systematischen Entwicklung einer Wissenschaft und der Entwicklung der Vernunft überhaupt hat ziehen wollen. Aber auch von dieser Analogie brauchen wir uns nicht schrecken zu lassen, da selbst die Elemente unseres wissenschaftlichen Lebens nicht in der Ordnung des Systems erkannt, sondern durch diese nur befestigt und zu einem sichern Zusammenhange abgeschlossen werden. Es wird wohl kein Systematiker sagen können, daß er seine Wissenschaft im systematischen Fortgange gefunden habe, sondern nachdem er lange vorher schon Elemente dieser Wissenschaft besaß, hat er sie nur in seine systematische Ordnung gebracht. Doch was lassen wir uns in Widerlegung von Sätzen ein, welche von dem Standpunkte unserer Untersuchung durchaus abliegen? Die Erscheinungen, von welchen wir in der Erforschung des Charakters ausgehn müssen, eine Erfahrung einleitend über uns und Andere, weisen unstreitig darauf hin, daß Verschiedene auf verschiedenen Wegen zu denselben Ergebnissen

gelangen können. So müssen wir es auch im Allgemeinen setzen, wenn wir anzuerkennen haben, daß ein jeder von einem andern Standpunkte in der Welt ausgehend auch nur in einer andern Laufbahn seinem Ziele sich nähern kann in Vergleich mit den Übrigen, daß er aber dennoch auch eine Gemeinschaft des vernünftigen Lebens mit diesen eingehen kann, welche voraussetzt, daß in Verschiedenen dasselbe sich finde. Wie sehr nun die verschiedene Reihenfolge der Elemente unseres vernünftigen Lebens auf die Beurtheilung des Charakters einfließt, davon ist schon früher die Rede gewesen, und es mag genügen nur noch einen Punkt hier zum Beweise anzuführen. Gewiß nemlich wird jedermann, welcher ernstlich auf Selbstprüfung ausgeht, dabei nicht umhin können ein vorzügliches Augenmerk auf die Beweggründe seiner Handlungen zu richten, d. h. auf die Vorüberlegungen, von welchen ausgehend er zuletzt zum Entschluß geführt wurde. Dies betrifft nun eben die Reihe der freien Thätigkeiten in ihrer Aufeinanderfolge und es kann daher kein Zweifel sein, daß diese ein wesentliches Moment bei der Beurtheilung des Charakters abgiebt.

Deswegen müssen wir uns nun auch die Frage vorlegen, wie wir sie erkennen können. Zu leicht würde man diese Frage abthun, wenn man glaubte, daß die Erinnerung an unsere frühern Thaten zur Lösung der vorliegenden Aufgabe genüge. Denn theils gehört die Erinnerung nur unserm sinnlichen Leben an und wir haben deswegen auch schon früher bemerken müssen, daß wenn frühere Thätigkeiten nur in der Erinnerung uns gegenwärtig wären, die Gewißheit des Guten und des freien Entschlusses die-

ser Art der Vergegenwärtigung entweder überhaupt nicht oder doch nur in einem abgebleichten Bilde beiwohnen würde; theils ist auch die Erinnerung ein zu wenig zuverlässiges Mittel wegen ihrer Vergeßlichkeit und Ungenauigkeit, als daß wir ihm vertrauen dürften. Endlich aber, um noch das wichtigste hinzuzufügen, die Erinnerung kann uns doch immer nur die Reihe unserer Thaten ihrer Folge nach, alle einzeln und nach einander gedacht vorführen; unsere Aufgabe aber verlangt noch etwas ganz anderes; wir sollen die Reihe als eine Summe auf einmal und dennoch mit dem Bewußtsein der Aufeinanderfolge ihrer Glieder uns denken. Dies übersteigt nun freilich die Kräfte der Erinnerung und jeder sinnlichen Vorstellungsweise bei weitem und wir müssen uns wohl darüber freuen, daß wir dadurch einem so unsicheren Mittel der Selbsterkenntniß entgehen; denn da mit dem Fortgange der Zeiten das Gedächtniß früherer Thaten nothwendig sich abschwächt und verwirrt, so würden wir gewiß nie durch die Erinnerung zu einer einigermaßen genügenden Kenntniß unserer selbst gelangen. Doch wollen wir nicht sagen, daß die Erinnerung nicht auch als ein Mittel zur Selbsterkenntniß gebraucht werden könne und namentlich, sofern diese auf dem Bewußtsein der Folge unserer Thaten beruht; vielmehr so wie überhaupt unsere Erkenntniß des Übersinnlichen vom Sinnlichen ausgeht, so mag auch die sinnliche Erinnerung eine passende und nothwendige Erregung abgeben für die Erkenntniß des übersinnlichen Charakters, sofern sie den Gedanken einer Folge freier Thaten in sich schließt. Aber noch auf andere Weise, haben wir schon gesehn, sind uns unsere frühern Thaten

gegenwärtig, als durch die Erinnerung, indem ſie im Grunde unſerer Seele lebendig fortwirken, ſich da mit andern Erweiterungen des freien Lebens vergeſellſchaften und Umgebungen ſich bereiten helfen, in welchen ſie beſtehen und zu neuen Fortſchritten gedeihen können. Dies haben wir ja wohl nicht erſt weitläuftiger auseinander zu ſetzen. Zu oft haben wir ſchon an die Platoniſche oder Sokratiſche Lehre erinnert, daß die Wiſſenſchaft und, ſetzen wir hinzu, ein jeder Gedanke, ein jedes Gefühl, ein jedes Element unſeres innern Lebens, nicht ein todtes Bild in unſerer Seele ſei, ſondern andere Elemente vernünftiger Bildung gleichſam hervorlocke und an ſich ziehe und ſo in lebendigſter Gegenwart unſerer Anſchauung ſich darbiete. Eine ſolche Anſchauung der verſchiedenen Weiſen, in welchen die vernünftigen Elemente des Lebens in dem Einen und in dem Andern ſich unter einander verknüpfen, müſſen wir nun wohl vorausſetzen und dürfen wir auch vorausſetzen in den Momenten, in welchen uns die Erkenntniß eines Charakters wird. Denn ſchon immer haben wir bemerken müſſen, daß die einzelnen Elemente nicht geſondert von einander uns zum Bewußtſein kommen, ſondern in ihrer Verknüpfung und Vereinigung mit einander, und wir haben darüber nur noch dies hinzuzuſetzen, daß die Vereinigung der Elemente zu einer Geſammtanſchauung doch keineswegs die Reihenfolge derſelben verwiſcht, vielmehr in ihr immer die ſpätern als durch die frühern geſtützt und hervorgerufen ſich darſtellen. Der Gang unſerer Bildung ſpiegelt ſich auch in den Elementen derſelben ab und dasſelbe Element wird von dem Einen in einer andern Weiſe beſeſſen, als von

dem Andern, in dieſer Weiſe aber ſtellt es ſich auch in ſeiner Anſchauung ihm dar.

Wir haben nun hiermit alle die Momente berührt, welche zur Erkenntniß des erkennbaren oder wirklichen Charakters gehören und eine Beſchreibung der Methode gegeben, welche zu dieſer Erkenntniß führen ſoll. Man wird wohl bemerken, daß dieſe unſere Methodenlehre nicht etwa beabſichtigt den Geiſt erſt aus ihrem Gegenſtande auszutreiben, um alsdann ihn um ſo beſſer dreſſiren zu können; man wird aber vielleicht um ſo lieber ihr den Vorwurf machen, daß ſie die Selbſterkenntniß nicht erleichtere, vielmehr ihrer Anwendung unendliche Schwierigkeiten ſich entgegenſtellten, welche zu überwinden ſie keine Anweiſung gebe. Allein ein ſolcher Vorwurf würde eben nur beweiſen, daß man die Bedeutung philoſophiſcher Methodenlehren überhaupt verkenne. Das Denken, welches dieſe zu ihrer Anwendung fordern, iſt ein freies Geſchäft; wer es üben will, der ſehe ſelbſt zu; auf ſeine eigene Thätigkeit kommt es an, kein anderer kann ihn der Anſtrengung entheben, welche es koſtet. Jede Methodenlehre giebt daher nur das Ziel an, welches erreicht werden ſoll, und die Bedingungen, welche nothwendig erfüllt werden müſſen, wenn wir zum Ziele gelangen ſollen. Unſere Methodenlehre wird ſich hierüber um ſo weniger erheben wollen, je ſtärker ſie es einſchärft, daß wer ſich ſelbſt erkennen wolle, ſich entſchließen müſſe, ganz er ſelbſt zu ſein. Daher haben wir ſie auch nicht der Anwendung wegen entworfen, obwol wir nicht glauben, daß ſie dies ſchänden würde, wenn ſie nebenbei auch der Anwendung diente, aber doch eingedenk der Würde der Wiſ-

ſenſchaft und beſonders der Philoſophie fordern müſſen, daß eine jede Lehre, wenn ſie auch unmittelbar keinen Nutzen gewähren ſollte, an und für ſich ihren Werth habe. Die Philoſophie nannten wir beſonders, weil ſie nicht zu den Wiſſenſchaften gehört, welche für die Praxis uns ausrüſten ſollen. Doch ſoll auch hiermit keineswegs geſagt ſein, daß unſere Theorie der Erforſchung ſeiner ſelbſt gar keinen Vortheil bringen werde; nur nicht unmittelbar hat ſie darauf hingearbeitet; ſie gehört nicht zu den techniſchen Anweiſungen, welche vor allen Dingen Kunſtgriffe einſchärfen.

Nun haben wir uns aber lange genug mit der Erkenntniß eines Gegenſtandes beſchäftigt, welcher doch nur ein Theil unſerer ganzen Aufgabe iſt, mit der Erkenntniß des wirklichen Charakters, da es uns doch unſtreitig nicht darauf ankommen wird einen ſo veränderlichen Gegenſtand, wie dieſen beſtändig ſich entwickelnden Charakter zu erkennen, ſondern wiſſenſchaftlich unſere Abſicht darauf ausgehn muß, den unveränderlichen Begriff unſeres ganzen Charakters zu erkennen. Aber freilich unſer wirklicher Charakter, obgleich vielleicht nur ein kleiner Theil unſeres ganzen und wahren Charakters, iſt dennoch der Theil desſelben, welcher uns allein erkennbar iſt, und demnach bedarf es auch keiner Entſchuldigung, wenn wir ihm zumeiſt unſere Aufmerkſamkeit zugewendet haben. Nicht zu entſchuldigen würde es nur ſein, wenn wir darüber das Ganze völlig vergäßen, als deſſen Theil doch der Gegenſtand unſerer Bemühungen gedacht werden ſoll. Wir wenden uns damit zu dem Anfange unſerer Unterſuchung zurück und im Beſondern zu der Frage, welche wir ſchon

früher angedeutet haben, ob der verborgene Charakter, der andere Theil des ganzen oder idealen Charakters, und mithin auch dieser selbst als eine bestimmte Größe angesehn werden dürfe. Wir gebrauchen hier den mathematischen Ausdruck weiter fort, wie wir ihn bisher gebraucht haben, ohne zu übersehn, daß außer dem Quantitativen dabei auch ein Qualitatives vorhanden sei, weil es uns genügt von dem Quantitativen auszugehn, welches unstreitig in diesen Untersuchungen sein Gewicht hat.

Bisher haben wir bei Untersuchung des wirklichen Charakters schon damit uns begnügen müssen eine Annäherung an die Erkenntniß desselben in Aussicht zu stellen, weil die Bedingungen, unter welchen die wirkliche Erkenntniß desselben steht, sehr schwer zu erfüllen, in ihrer völligen Strenge wohl nie zu erreichen sind. Dies muß uns im Allgemeinen auch einleuchten, wenn wir das Verhältniß des wirklichen zum idealen Charakter bedenken. Denn als ein Theil oder besser als ein Glied des letztern wird er doch wohl nicht Anspruch darauf machen können richtig und völlig erkannt zu werden, wenn das Ganze, welchem er angehört, noch verborgen ist. Wir haben daher auch bemerken müssen, wie die frühern Entwicklungen der Vernunft, aus denen der wirkliche Charakter sich zusammensetzt, von den späteren Entwicklungen, die den noch verborgenen Charakter eröffnen sollen, zum Theil ihre Befestigung, zum Theil ihren Aufschluß erwarten. Also darüber werden wir uns im Hinblick auf das Ganze unserer Aufgabe nicht wundern dürfen, daß wir nur eine Annäherung an die Erkenntniß des allein erkennbaren Theiles uns in Aussicht gestellt finden. Das liegt

in der Natur der Sache nicht weniger, als in dem beſchränkten Standpunkte unſerer Erkenntniß. Allein eine viel bedenklichere Frage erhebt ſich nun, wenn wir auch in Rückſicht auf dieſe annähernde Erkenntniß das Verhältniß des wirklichen zu dem ganzen Charakter unterſuchen. Denn ſchon oben iſt bezweifelt worden, ob auch die Annäherung an die Erkenntniß des wirklichen Charakters zugleich eine Annäherung an die Erkenntniß des ganzen Charakters ſein möchte.

Auf den erſten Anblick dürfte dieſe Frage freilich ſeltſam ſcheinen. Denn wie ſollten wir nicht der Löſung einer Aufgabe uns nähern, indem wir einzelne Punkte, welche in ihr liegen, uns zur Erkenntniß bringen? Wie ſollten wir nicht in der Erkenntniß eines Gegenſtandes fortſchreiten, indem wir immer mehr und mehr des Einzelnen, welches in ihm enthalten iſt, uns denkend bemächtigen, wenn auch nicht in einer ganz genauen, doch in einer annähernden Weiſe? Aber dennoch haben wir Grund genug zu unſerer Frage; denn die Vorausſetzung, daß wir durch das allmälig fortſchreitende Erkennen einer Menge von Einzelheiten, welche einem Ganzen angehören, der Erkenntniß dieſes Ganzen uns nähern würden, iſt doch keineswegs ohne Bedingung. Wäre der Gegenſtand nemlich von ſolcher Art, daß wir ſicher ſein könnten, er würde uns, ſo viel auch von ſeinem räthſelhaften Weſen uns zur Erkenntniß gekommen ſein ſollte, dennoch ſtets eben ſo viel des Räthſelhaften, des noch Verborgenen darbieten, als beim Anfange der Forſchung, ſo würden wir nicht ſagen können, daß wir der Löſung unſerer Aufgabe jemals näher gekommen wären. Dies würde nun, was

unſere Unterſuchung betrifft, in der That ſtattfinden, wenn der ideale Charakter nur in einer unendlichen, d. h. in das Unbeſtimmte fortlaufenden und auch ſonſt unbeſtimmbaren Reihe von Thätigkeiten beſtände, oder nach unſerer Formel, wenn z und mithin auch x unendlich groß wären. Denn wenn für die Formel $x = y + z$ das unbekannte Ich oder z immer unendlich groß bliebe, ſo würde y oder das erkennbare Ich immer und wie es auch wachſen möchte, dennoch gegen das ganze und wahre Ich unendlich klein bleiben oder $= \frac{1}{\infty} = o$ geſetzt werden müſſen. Wir würden für unſere Formel ſetzen können: $\infty = y + \infty$ und folglich $y = o$.

Wenn wir nun unſere Aufgabe das ideale Ich zu erkennen, auch nur annäherungsweiſe zu erkennen nicht ganz aufgeben ſollen, ſo müſſen wir annehmen, das unbekannte Ich ſei nicht unendlich groß und bleibe daher nicht immer in derſelben Größe, wie viele Elemente ihm auch entzogen werden mögen, indem ſie dem wirklichen und erkennbaren Ich zuwachſen. Es ſind aber bei dieſer Annahme noch zwei Fälle möglich, indem entweder geſetzt werden kann, daß überhaupt die Reihe der Entwicklungen des Ich als eine geſchloſſene oder daß ſie als eine ſolche anzuſehen ſei, welche bei irgend einem Wendepunkte an Größe und Bedeutſamkeit der Elemente abzunehmen anfange und zuletzt ſo unbedeutend werde, daß ihre Ergebniſſe füglich aus der nur nach Annäherung ſtrebenden Rechnung weggelaſſen werden könnten. In dem erſten Fall würde das Ideal unſerer Selbſterkenntniß eine beſtimmte Größe ſein, in dem andern Fall nur eine unbe-

ſtimmte Größe, die aber doch immer innerhalb eines bestimmbaren Maßes ſich hielte.

Prüfen wir nun beide Fälle, ſo wird uns der letzte gewiß unglaublich ſein. Denn daß die Elemente unſeres Lebens mit dem Fortgange desſelben einmal anfangen ſollten abzunehmen an ihrer Bedeutſamkeit, würde vorausſetzen, daß auch die Freiheitsentwicklungen einmal anfangen müßten geringer zu werden. Hierzu iſt keine Wahrſcheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß die Kraft der Vernunft mit dem Leben wächſt und daß in jedem Elemente, welches unſerm wirklichen Charakter ſich anfügt, auch ein Wachſen unſerer Fertigkeit im Guten und zugleich ein Antrieb geſetzt iſt andere Elemente des Guten an ſich zu ziehen, welche das früher Gewonnene befeſtigen und neuen Aufſchluß über dasſelbe geben ſollen. Wenn wir unſern oben entwickelten Sätzen über den wirklichen Charakter getreu bleiben ſollen, ſo können wir nicht zugeben, daß irgend eine Zeit eintreten werde, in welcher Entwicklungen ſich ergäben und ohne Unterbrechung bis zu Ende fortdauerten vor ſolcher Geringfügigkeit, daß ſie aus dem Rechnungsabſchluß über unſer wahres Weſen ganz weggelaſſen werden könnten. Denn indem wir gefunden haben, daß nur in der fortſchreitenden Entfaltung unſerer freien Thätigkeit die Bedeutung unſeres früheren Lebens ſich uns bewährt und hierbei ein jedes Element unſeres Lebens ſeine Bedeutung nicht allein für ſich hat, ſondern auch, indem es die übrigen unter einander verknüpft und verfeſtigt, dieſen eine neue Bedeutung leiht, können wir gewiß nicht dafür ſtimmen, daß die Rechnung unſeres Lebens auf eine ſo unreine Weiſe abgeſchloſſen werde.

Den hier betrachteten Fall anzunehmen würde uns in der That gleich lauten mit der Annahme, daß unser Leben allmälig in Bewußtloſigkeit ſich verliere; denn mit dem ſchwächer und ſchwächer Werden der freien Thätigkeit verliert ſich auch allmälig die Anſchauung unſeres wirklichen Charakters, und es würde alſo auch hiermit eine wahre Annäherung an unſerer Selbſterkenntniß nicht vereinbar ſein.

Wenn nun dieſer Fall in der That einen allmäligen, wenn auch nie ganz zu Ende kommenden Tod uns droht, ſo könnte man dagegen von dem andern Falle ſagen, er ſei der Annahme eines plötzlichen Todes gleich. So würde es gewiß ſein, wenn wir dieſen Fall ſo zu verſtehen hätten, daß die Reihe unſerer Entwicklungen ſich mit dieſem irdiſchen Leben ſchlöſſe oder auch nach andern beliebig zu erſinnenden Lebensläufen durch die Gewalt einer uns fremden Natur. Denn die Wahrheit unſeres ſinnlichen Lebens und daß es eben unſer Leben iſt, beruht darauf, wie unſere frühern Unterſuchungen gezeigt haben, daß in ihm mit den Wirkungen der uns fremden Natur auch freie Thätigkeiten unſerer Vernunft ſich vermiſchen, und ſobald daher dieſe letztern einmal von der äußern Natur ſo gänzlich überwältigt würden, daß auch nicht mehr ein Anknüpfungspunkt, ein Keim der Entwicklung für die Fortſetzung des freien Lebens übrig bliebe, ſo wäre es mit der Wahrheit unſeres Lebens aus. Aber es läßt ſich noch ein anderer Ausgang des ſinnlichen Lebens denken, indem ſich daſſelbe immer mehr in die Wahrheit erhebt, welche ihm als einem ſinnlichen doch nur theilweiſe beiwohnen kann, indem ſeine beiden zuſammenwirkenden Beſtandtheile, Natur und Vernunft, immer mehr mit einander ſich eini-

gen, und dadurch auf einen Ausgangspunkt hindeuten, in welchem die jetzige Form des Lebens verschwinden wird, während sein wahrer Inhalt bleibt.

Es kann unserer beschränkten Abhandlung nicht angemuthet werden, die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele oder des vernünftigen Einzelwesens und wie sie zu denken sei, nach allen Seiten zu erörtern, aber davon kann sie sich nicht lossagen den Zusammenhang in das Auge zu fassen, in welchem die hier erörterte Aufgabe mit jenen Fragen steht. Da ergiebt sich uns nun ohne Zweifel, daß unsere Aufgabe uns selbst zu erkennen eine unmögliche sei und es daher unvernünftig sein würde ihr nachzutrachten, wenn unsere Vernunft, wie aus der Natur hervorgegangen und geboren, so auch wieder in die Übermacht der Natur untergehen sollte. Wir würden alsdann unser ganzes Ich nur zu betrachten haben als einen lange fortgesetzten Kampf mit der Natur, in welchem die Vernunft nie zu einem reinen Siege gelangte, sondern zuletzt unterliegen müßte; dieses Ich würde im Ganzen nur als eine etwas lange dauernde Erscheinung sich uns darstellen können. Wenn wir daher unsere Aufgabe festhalten wollen, so müssen wir der Überzeugung leben, daß unsere Vernunft den Naturproceß, welchen wir den Tod nennen, überdauern werde. Aber eben so wenig gestattet es, wie wir gesehn haben, die Voraussetzung, daß unsere Aufgabe lösbar und es daher vernünftig sei ihr nachzustreben, anzunehmen, daß unser Leben nach dem Tode in derselben Weise, in welcher wir es bisher gelebt haben, unaufhörlich oder in das Unendliche fortdauern werde. Denn damit läßt sich auch nicht einmal die Annahme, daß

eine Annäherung an die Löſung unſerer Aufgabe möglich ſei, vereinigen, viel weniger die wirkliche und vollendete Löſung, wenn wir dieſe beiden Momente noch von einander trennen dürfen, denn freilich eine Annäherung an ein Ziel, welches in das Unendliche ſich von uns entfernt hält, ſcheint uns überhaupt unmöglich, weil wir von einem ſolchen Ziele immer unendlich weit, alſo immer gleich weit entfernt bleiben würden. Demnach finden wir mit unſerer Aufgabe nur die Annahme vereinbar, daß wir das Ziel der Selbſterkenntniß einſt wirklich erreichen können und damit freilich auch das Ziel des erſcheinenden und in der Erſcheinung das Ich erkennenden Lebens. So lange das Ich ſich nicht völlig verwirklicht hat, kann es auch nicht völlig ſich erkennen und völlig muß es ſich erkennen können, um auch nur annäherungsweiſe ſich erkennen zu können. Dies ſind Punkte, welche als Ergebniſſe unſerer Unterſuchung uns feſtſtehen müſſen.

Freilich folgen wir nun hierin einer Annahme, welche unſerer Zeit meiſtens unglaublich ſcheint. Mit dem Gedanken an ein Fortleben der Seele nach dem Tode haben ſich wohl die Meiſten befreundet und in dieſer ihrer Überzeugung wiſſen ſie denn auch wohl den Gründen, welche dagegen erhoben worden ſind, tapfer zu begegnen, tapfer in der Vertheidigung ihres Ich; aber wenn man nun ihre Meinungen weiter verfolgt über das, was ſie nach dem Tode erwarten, ſo möchte man in Verſuchung gerathen ſie zu beſchuldigen, es ſei ihnen nur um ihr zeitliches Ich zu thun geweſen. Denn nicht allein erwarten ſie, daß es nach dieſem irdiſchen Leben noch eine gute Strecke ſo fort gehen werde, wie bisher, im Kampfe zwiſchen Freiheit und

Nothwendigkeit, in der allmäligen, zeitlich fortschreitenden Entwicklung unserer Kräfte, was allerdings nicht wohl wird geleugnet werden können, sondern sie meinen auch, das werde nun unaufhörlich, in das Unbestimmte hinaus so fortdauern ohne Ziel, in einer Annäherung die kein Ziel hat und daher auch keine Annährung ist. Möge man sich nun bei dieser Vorstellungsweise das überirdische Leben des Ich verfeinern, wie man will, dennoch bleibt es ein zeitliches und sinnliches, der wahren Seligkeit aber, im Besitze und Bewußtsein des höchsten Guts ist es nicht theilhaftig. Man hat natürlich für diese Vorstellungsweise auch Gründe gesucht; aber sie wollen nicht genügen. Da hat man angeführt, das höchste Gut sei seinem Begriffe nach als unbegrenzt und unendlich zu denken und könne deswegen auch nur in einem unendlichen, d. h. niemals vollendeten Fortschreiten von uns gewonnen werden. Man bedenkt sich dabei nicht zwei sehr verschiedene Begriffe einander gleich zu setzen, den Begriff nemlich des wahrhaft Unendlichen, welches in sich selbst ein Bestimmtes ist und sein Maß hat ohne Beschränkung, weil es ihm selbst beiwohnt, und den Begriff eines in das Unbestimmte fortgehenden Werdens, welche beide nichts mit einander gemein haben, als die zweideutige, beiden gemeinschaftliche Bezeichnungsweise durch das Wort unendlich *). Ein anderer Grund wird auch wohl darin gesucht, daß im Begriffe des Ich eine

*) Es ist keine neue Unterscheidung, wenn ich das, was unendlich genannt wird, in zwei Classen absondere, das Bestimmt- und das Unbestimmt-Unendliche. Jenes nennt die alte Metaphysik das infinitum oder das metaphysische Unendliche, dieses das indefinitum oder das mathematische Unendliche.

nothwendige Beſchränkung liege, weil es nur im Gegenſatze gegen ein Anderes, gegen ein Du oder ein Nicht-Ich gedacht werden könne, ſo daß auch das höchſte und unbeſchränkte Gut nie von ihm erreicht werden könne. Allein über die Nichtigkeit dieſes Grundes wird man nicht leicht ſich täuſchen können, ſobald man einmal einſehen gelernt hat, daß alle Güter des Ich in ſeiner Vernunft beruhen, welche von keinem Andern beſchränkt werden kann, es ſei denn durch natürliche Schranken, welche nicht im Begriff des Ich liegen; denn das Verhältniß der Vernunft zu dem, was einem Andern als ihr angehört, iſt ein ganz anderes, als das Verhältniß, welches unter Dingen entgegengeſetzter ſinnlicher Natur ſtattfindet, eine Bemerkung, welche oft gemacht worden, doch, wie es ſcheint, niemals oft genug wiederholt werden kann. In ihrem ſinnlichen Daſein beſchränken von einander verſchiedene Dinge ſich nothwendig, wie im Raume, in ihrem äußern Beſitz, in ihrer phyſiſchen Macht; aber alſo iſt es nicht, wo Güter der Vernunft zur Sprache kommen. Denn wer würde wohl ſagen können, daß die Sittlichkeit eines Andern in meiner Sittlichkeit mich beſchränken müſſe? oder daß ich etwas nicht wiſſen könne, weil ein Anderer es wüßte? oder daß irgend eine andere Art der vernünftigen Bildung mir dadurch entzogen ſei, daß ein Anderer ſie beſäße? Wenn nun ſolche Behauptungen durchaus abzuweiſen ſind, ſo haben wir auch keinen triftigen Grund anzunehmen, daß dem Ich nur ein beſchränktes Gut beiwohnen könne, weil ihm der Gegenſatz gegen ein Anderes nothwendig beiwohne. Wir wollen nicht ſagen, daß nicht noch andere Gründe in derſelben Abſicht vorgebracht worden wären, aber ſie ſind alle von ähnli-

cher Art und laſſen ſich weſentlich auf die hier abgewieſenen zurückführen, indem ſie entweder die Vortrefflichkeit des höchſten Guts zu hoch oder das Ich zu niedrig finden, als daß beide jemals zuſammenkommen könnten. Aber mehr als durch alle dieſe Gründe, glaube ich, iſt man zu der beſtrittenen Meinung verleitet worden, weil man das, was wir fordern, wie man ſagen hört, ſich nicht denken könne. Das iſt, wie mit dem Anfange, ſo mit dem Ende der ſinnlichen Welt; das iſt denn natürlich auch mit der ewigen Seligkeit, welche die ſinnliche Welt überwunden hat, in welcher ein jeder ſich ſelbſt vollkommen weiß und vollkommen hat. Allein ſo ſehr ich Achtung habe vor allen Widerlegungen, welche eine Lehre wegen ihrer Undenkbarkeit zurückweiſen, wenn unter dieſer der Widerſpruch unvereinbarer Beſtimmungen verſtanden wird, ſo wenig kann ich darauf irgend ein Gewicht legen, wenn man eine Forderung der Vernunft aus dem Grunde zurückweiſen will, weil ſie Undenkbares ſetze in dem Sinne des Worts, in welchem es nur etwas unſere gegenwärtige Faſſungskraft Überſteigendes bezeichnet. Denn das müſſen wir ja wohl von vorn herein vorausſetzen, daß unſere Faſſungskraft in der Mitte unſerer Entwicklungen nur eine beſchränkte ſein könne und daß mithin auch etwas anerkannt werden müſſe, was ſie überſteige, wie ſie gegenwärtig iſt. Namentlich aber gilt dies für unſern gegenwärtigen Fall; denn es handelt ſich in ihm um nichts weniger, als um das letzte Ziel aller unſerer vernünftigen Beſtrebungen. Daß dies verſchieden ſein müſſe von allem, was in der Mitte unſeres Lebens als Gegenſtand unſeres Denkens und unſerer Anſchauung uns zum Bewußtſein kommt, verſteht ſich von ſelbſt; denn

das letzte Ziel kann nur im Gegensatz gegen die darauf abzielenden Thätigkeiten gedacht werden, und wenn wir es daher nach dem Maße unseres gegenwärtigen anschaulichen Denkens messen wollten, so würden wir nur in die Widersprüche uns verwickeln, welche nothwendige Folgen eines falsch angenommenen Maßstabes sind. Daher werden wir denn freilich in keiner der gewohnten Formen die höchste Entwicklung unseres Selbstbewußtseins uns denken können, weder in der Weise eines Werdens oder einer Bewegung, noch in der Weise einer Ruhe, wie sie in unserm gegenwärtigen Leben vorkommen; aber dies wird uns dennoch nicht davon abhalten dürfen, dieser Entwicklung beständig eingedenk zu bleiben, weil sie den Zweck aller unserer auf Selbsterkenntniß gerichteten Bestrebungen bezeichnet, und daher alle diese Bestrebungen zwecklos und unvernünftig uns erscheinen würden, wollten wir dabei nicht ihrer letzten Absicht gedenken.

Sehen wir nun noch einmal auf den ganzen Verlauf unserer Untersuchung zurück, so werden wir freilich uns eingestehn müssen, daß der Punkt, bei welchem wir zuletzt angelangt sind, schon beim Beginn von uns vorausgesetzt wurde. Denn indem wir das Ich als Gegenstand unserer Forschung setzten, indem wir dabei besonders von der Voraussetzung ausgingen, daß es eine bleibende Wahrheit habe und ein Begriff desselben zu suchen sei, konnte es von uns, alles das Angeführte richtig verstanden, gar nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt werden, ob das Ich, seiner Wahrheit nach ein in das Unbestimmte Verlaufendes sei, oder als ein Bestimmtes gedacht werden müsse. Denn ein jeder Begriff setzt doch unstreitig einen bestimmten Ge-

genſtand voraus; was durchaus ſeinem Sein nach unbeſtimmt iſt, läßt ſich gar nicht begreifen; es läßt ſich am wenigſten als eine bleibende Wahrheit fixiren und als ein Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung behandeln. Aber hätten wir etwa alle dieſe Vorausſetzungen nicht machen ſollen? Wir würden uns wohl allenfalls entſchließen können ſie aufzugeben, wenn die, welche uns dazu auffordern, uns hierin mit dem Beiſpiele der Beſtändigkeit vorauszugehen wüßten. Aber wie oft ſie uns auch auseinanderſetzen, daß wir im Ich nichts anderes ſehen dürften als Erſcheinung, als einen Durchgangspunkt entgegengeſetzter Proceſſe, können ſie ſich doch nicht enthalten, ihm eigene, auf ſich zurückgehende, freie Thätigkeiten zuzuſchreiben und mithin es als Princip zu betrachten. Wenn nun bei jener Annahme wir unſere Vorausſetzungen wohl aufgeben könnten, ſo kehren ſie bei dieſer uns wieder zurück, und von denen, welche ſie uns nicht zugeben wollen, möchten wir wohl Urſache haben zu behaupten, daß ſie eben nur noch im Schwanken begriffen wären über den Begriff des Ich, indem ſie die Unterſcheidung zwiſchen dem erſcheinenden und dem begründenden Ich, von welcher wir ausgegangen ſind, nicht zu machen oder nicht feſtzuhalten und das Verhältniß beider zu einander ſich nicht zu entwirren wüßten.

Wir dagegen müſſen uns zu der altväteriſchen Lehre bekennen, daß der Begriff des Ich ein Princip des Lebens bezeichne, und faſſen dieſen Begriff des Princips nur in einer Weiſe auf, welche mit der gewöhnlichen Vorſtellung freilich nicht ganz übereinkommt. Denn die Principien, welche dieſer ſinnlichen Welt angehören, ſcheinen uns überhaupt nicht als fertige Subſtanzen oder Dinge gedacht wer-

den zu dürfen, ſondern als Principien erweiſen ſie ſich eben nur dadurch, daß ſie etwas begründen, zuletzt und namentlich die ſinnlichen Erſcheinungen, welche von ihnen ausgehen; indem aber dieſe Erſcheinungen nur werden und allmälig hervortreten, werden auch die Principien erſt als ſolche; indem ſie begründen, werden ſie Gründe. Dieſe Weiſe der Principien zeigt ſich am unverkennbarſten am Ich, von welchem ein jeder, wenn er ſeiner Erfahrung nicht Hohn ſprechen will, wird annehmen müſſen, daß es in dem Leben, welches es begründet, auch zugleich erſt werde. Aber demungeachtet legen wir dieſen werdenden Principien einen ewigen Begriff oder nach einer andern Ausdrucksweiſe eine Idee bei, indem wir davon ausgehn, daß ſie Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſind und daß ein jeder Gegenſtand der Wiſſenſchaft als eine Wahrheit ſich darſtellen müſſe, welche vollſtändig und erſchöpfend gefaßt immer in derſelben Weiſe zu denken ſei. Der ewige Begriff oder die Idee eines werdenden Princips ſetzt uns daher zunächſt nichts anderes als das Ideal, welches wir in Erkenntniß dieſes Princips zu erreichen ſtreben. Jedoch als ein ſolches Ideal gedacht müſſen wir den ewigen Begriff auch als etwas Mögliches und Denkbares anſehn, weil es ſonſt unvernünftig ſein würde ihn denken zu wollen. Daher können wir nicht daran zweifeln, daß auch das Ich angeſehn werden müſſe als ein Denkbares, und da es dennoch nur als ein werdendes Princip gedacht werden kann, müſſen wir ihm auch ein denkbares, d. h. nicht in das Unendliche oder Unbeſtimmte hinausgehendes, ſondern abgeſchloſſenes Werden beilegen; wir haben es in einem Begriffe zu erkennen, welcher einen beſtimmten Umfang von

ihm begründeter Thätigkeiten in ſich begreift. Dies jedoch, wie zuvor geſagt, iſt für den Standpunkt unſeres Forſchens nur ein Ideal, welches wir nicht ausführen, auch nicht einmal in den gewohnten Weiſen der Vorſtellung uns denken können, ſondern nur als Muſter uns vorzuhalten haben. Aber eben dadurch ſchließt es ſich einer großen Klaſſe von Elementen unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens an, welche das rechte Leben desſelben bedingen. Denn wer die vollendete Schärfe des Urtheils, den vollkommenen Begriff, wer die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht für ein Ideal anſieht, doch nicht für ein unerreichbares, ſondern für eine mögliche Aufgabe ſeines Lebens, der dürfte wohl ſchwerlich den rechten Geſchmack des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich zum Bewußtſein gebracht haben. Und wir haben geſehn, wie in dem Ideal der Selbſterkenntniß auch die ſittlichen Ideale verflochten ſind, welche das vernünftige Leben zu verwirklichen ſtrebt, ſo daß wir auch dieſe und damit den ganzen Zweck unſeres Lebens würden aufgeben müſſen, wenn wir jenes Ideal als ein leeres Bild unſerer Einbildungskraft betrachten wollten. Man ſieht alſo wohl, wie viel an dieſer einen Frage hängt, ob ein letztes Ziel des ſinnlichen Lebens angenommen werden ſolle oder nicht. Wir möchten ſie die Frage nennen, ob unſer Leben einen vernünftigen Sinn habe oder nicht. Unzweifelhaft iſt es uns, daß jeder, welcher das vernünftige Leben in das Unbeſtimmte und daher in ein niemals verſchwindendes Dunkel verlaufen läßt, ſich vergeblich abmühen werde die Erſcheinungen des Lebens zu begreifen. Je folgerichtiger er von dieſem Standpunkte aus fortſchreitet, um ſo gewiſſer wird er zuletzt einem bodenloſen Skepticismus zum Raube werden.

Wir beharren daher feſt bei unſeren frühern Annahmen und ſetzen $x = y + z$ in dem Sinne, daß z und mithin auch x ebenſo wie y eine beſtimmte und erkennbare Reihe freier Thaten bezeichne, welche zu einem Begriff zuſammengefaßt werden ſollen. Dieſen Begriff des idealen Ich oder dieſen vollſtändigen Begriff unſeres wahren Weſens darf der Philoſoph nicht außer Augen laſſen, weil ſeine Forſchung ihm nicht erlaubt nur das zu bedenken, was gegenwärtig ausführbar iſt, ſondern er ſeinen Blick auf das Ganze der Wiſſenſchaft zu richten hat. Aber er weiß dabei ſehr wohl, daß dieſer Begriff in keiner Zeit, ſondern nur zu Ende des ſinnlichen Lebens zu verwirklichen iſt, und er wird deswegen auch niemanden tadeln, welcher nur darauf bedacht das unter gegenwärtigen Umſtänden Mögliche zu leiſten, ohne Kümmerniß um ein ſo hohes Ideal, wie es die Philoſophie im Auge hat, aber doch in guter Hoffnung des Zukünftigen nichts weiter für jetzt begehrt als den wirklichen Charakter, das ſchon entwickelte Ich ſich zur Einſicht zu bringen, ja ſelbſt dies mit der beſcheidenen Beſchränkung, daß es ihm nicht gelingen möchte, es vollſtändig zu umfaſſen und ganz rein loszulöſen von dem Scheine, welchen die Miſchung des ſinnlichen Lebens darauf wirft. Der Philoſoph weiß doch, daß auch ſolchen Beſchränkungen, wenn dabei nur die Verſicherung feſtgehalten wird, man könne der Aufgabe wenigſtens annäherungsweiſe beikommen, im Verborgenen die Anerkennung ſeiner höhern und höchſten Forderung zum Grunde liegt.

II.

Vernunft und Sinnlichkeit.

Der gewöhnlichen Vorstellungsweise ist es gemäß eine Wechselwirkung unter den verschiedenen Dingen dieser Welt anzunehmen und so besonders auch unter der Seele und ihrer Außenwelt. Es mag allerdings seine Schwierigkeiten haben diese Vorstellungweise durchzuführen ohne entweder den Begriff der Wechselwirkung oder den Begriff der verschiedenen Dinge anders zu gestalten, als dieselben gewöhnlich gedacht werden; aber dennoch ist es nicht zuläßig in philosophischer Untersuchung die gemeine Denkweise gänzlich zu beseitigen, da die Systeme der Philosophie selbst aus ihr heraus sich entwickeln und daher in irgend einer Weise mit ihr zusamenhängen. Einige Philosophen, sehen wir wohl, möchten ihre Philosophie nur als eine Fortsetzung und weitere Ausbildung der gesunden Denkweise des gemeinen Menschenverstandes betrachten, aber alsdann hält es ihnen schwer die Grenze anzugeben, wo die Philosophie als etwas anderes aus der gewöhnlichen Ansicht der Dinge herauswächst. Andere Philosophen stellen ihre Lehre in den grellsten Gegensatz gegen die gemeine Meinung, als wenn jene allein die Wahrheit, diese nur den Schein kenne; aber sie höhlen sich selbst damit den Bo-

den unter ihren Füßen aus; denn nachdem ſie die gewöhnliche Anſicht der Dinge aller wahren Einſicht entkleidet haben, leuchtet die Unmöglichkeit ein, daß in dieſer tiefen Nacht des Irrthums der Geiſt des Philoſophen ſo weit genährt worden ſein ſollte, daß er nun auf einmal die Wahrheit habe erblicken können.

Von zwei entgegengeſetzten Seiten her hat man die Wechſelwirkung unter verſchiedenen Dingen für leeren Schein erklärt, indem man entweder annahm, daß alles eine vollkommene und unbedingte Einheit ſei, oder daß alles in eine Vielheit ſchlechthin von einander abgeſonderter Dinge zerfalle. Bei der erſten Annahme kann natürlich die Wechſelwirkung nicht beſtehn, weil dieſe eine Mehrheit der unter einander wirkenden und ſich wechſelſeitig bedingenden Dinge vorausſetzt. Bei der andern Annahme eben ſo wenig, weil die Wechſelwirkung die gänzliche Abſonderung aufhebt und an deren Stelle ein Eingreifen des einen Dinges in das andere verlangt.

Der Behauptung jedoch, daß alles eine vollkommene Einheit ſei, ſteht ihr eigener Streit gegen die gewöhnliche Meinung entgegen. Denn indem dieſe bei jener Behauptung als Schein verworfen werden muß, tritt nothwendig die Frage ein, wem ein ſolcher Schein beigelegt werden könne. Der vollkommenen und unbedingten Einheit offenbar nicht; denn mit ihr verträgt ſich der Schein nicht, ihrem Weſen widerſpricht er; ſo muß alſo ein Anderes angenommen werden, als die vollkommene und unbedingte Einheit, welches vom Schein getäuſcht werden könne, und es iſt daher nicht allein jene Einheit, ſondern auch dieſes Andere, welches gegen die Vorausſetzung iſt.

Mit derſelben Schwierigkeit hat auch die andere Behauptung zu kämpfen, daß es nur eine Vielheit ſchlechthin von einander abgeſonderter Dinge gebe, möge man ſich dieſelben als körperliche oder unkörperliche, als veränderliche oder unveränderliche Atome oder Monaden oder wie ſonſt vorſtellen. Denn mag man auch bei einer ſolchen Annahme ſeiner Einbildungskraft einen weiten Spielraum Eigenſchaften oder Thätigkeiten hinzuzudichten eröffnen, ſo hält es dennoch unmöglich den angeblichen leeren Schein daraus zu erklären, welcher doch einmal vorhanden iſt, daß es eine Wechſelwirkung unter verſchiedenen Dingen gebe. Nimmt man unveränderliche Einheiten an, ſo iſt ſchon die Meinung, daß es veränderliche Vorſtellungen gebe, ein ſolcher Schein, welcher mit der Hypotheſe nicht übereinſtimmt; denn er ſetzt voraus, daß die Vorſtellungen wirklich wechſeln und daß alſo der Wechſel kein bloßer Schein ſei. Setzt man aber innerlich veränderliche Einheiten voraus, welche ſchlechthin abgeſondert ſein ſollen von einander, ſo findet ſich doch wenigſtens in einigen von dieſen der Schein, als würden ſie zu ihrer Veränderung nicht bloß durch ſich, ſondern durch äußere Einflüſſe beſtimmt, und auch dies würde ſchlechthin unerklärlich ſein; denn einen ſolchen Schein müßten ſie ſich ſelbſt vormachen, wo er denn wieder nicht ein Schein wäre, ſondern eine wahre Thätigkeit in ihnen. Vergeblich würde man ſich abmühen ſcheinbar zu machen, daß die Thätigkeit eines Dinges, welche doch immer ſeinem wahren Weſen gemäß ſein wird, etwas jedem Weſen ſo Widernatürliches, ſo Ausgeartetes hervorbringen könne, wie der Schein iſt. Daß dieſer etwas Fremdartiges für das wahre Sein eines jeden Dinges ſei,

liegt in ſeinem Begriffe und er wird daher auch als etwas angeſehn werden müſſen, was nur an einem Dinge, aber nicht von ihm ſelbſt bewirkt werden kann.

Alle dieſe Theorien leiden an ihrer Verachtung des Scheins; ſie verachten ihn als etwas durchaus Nichtiges, und dennoch iſt er; wenn er aber iſt, ſo muß er ſeinen guten, ſeinen wahren Grund haben. Nicht das Geringſte, nicht das Verkehrteſte wird ungerächt von der Wiſſenſchaft verachtet. Haben wir die Gründe des Scheins aufzuſuchen und dürfen wir ſie nicht im wahren Weſen eines Gegenſtandes zu finden hoffen, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als ſie daraus abzuleiten, daß ein Gegenſtand auf den andern einen Schein wirft. Der aber, welchem ſo ein Schein erregt wird, kann dies nur als eine Wirkung anſehn, welche die Gegenſtände oder ihre Verflechtungen unter einander auf ihn ausüben und die gemeine Vorſtellungsweiſe, daß eine Wechſelwirkung unter den Gegenſtänden unſeres Denkens ſtattfinde, ſelbſt wenn etwas Scheinbares in ihr ſein ſollte, ſetzt deswegen eine Wirkung der Gegenſtände auf uns woraus, auf uns, welche wir der Täuſchung unterworfen ſind.

Damit ſind wir jedoch keinesweges geſonnen die gemeine Vorſtellungsweiſe zu vertheidigen, als bedürfte ſie keiner Berichtigung. Wie die Wechſelwirkung und wie die verſchiedenen Dinge, welche in ihr ſtehen, gedacht werden ſollen, möchte ſie kaum oberflächlich bedacht haben. Sie pflegt in jener die Dinge zu betrachten, als griffen ſie in einander wechſelſeitig ein und brächten das eine in dem andern etwas hervor, und dennoch ſieht ſie eben dieſe Dinge auch als für ſich beſtehende Weſenheiten an, welche neben

einander wären, ein jedes außer dem andern, höchstens als einander beschränkend im Raum, wohl sogar des Glaubens, daß alle ein jedes an sich ein unveränderliches Wesen hätten. Hier liegen die Widersprüche dicht neben einander. Da wird man mit Recht einwerfen, daß Dinge von unveränderlicher Natur keine Wirkung von einem Andern erfahren könnten; da wird man fragen, ob jene für sich bestehenden Einheiten Fenster hätten, daß die eine in die andere hineingehen und dort ihre Wirkung vollbringen könne; da wird man darüber sich wundern, daß dem einen Dinge eine Wirkung beigelegt werde, welche doch nicht als seine Thätigkeit angesehn werden sollte, sondern als übergehend auf ein anderes Ding, als Wirkung in diesem Dinge, und noch viele andere Zweifel ähnlicher Art werden sich da erheben, welche nicht anders abgethan werden können als durch Abänderung der gewöhnlichen Vorstellung, über welche sie sich erheben.

Wir würden uns auf ein weites Gebiet metaphysischer Forschung einlassen müssen, wenn wir alle diese Zweifel zu besiegen gedächten; auf dem Gebiete der Psychologie genügt es uns hier dargethan zu haben, daß es nur in eine falsche Sicherheit uns einwiegen hieße, wenn wir ihretwegen die Wechselwirkung unter den Gegenständen unseres Denkens schlechthin für Schein erklären wollten. Es erwachen uns jedoch auch auf diesem Gebiete die Zweifel wieder in einer andern Form, aber in einem nicht geringern Grade.

Denn wenn wir die Seele zu den Gegenständen dieser Welt rechnen, welche in Wechselwirkung unter einander bald Wirkungen empfangen, bald Wirkungen ausüben, so ist vor allen Dingen zu sagen, wie dies mit ihrem Be-

griffe ſich vereinigen laſſe. Ihrem Begriffe nach iſt ſie ein Princip auf ſie ſelbſt zurückgehender Thätigkeiten. In ihrem Bewußtſein iſt ſie ihrer ſich bewußt oder deſſen, was in ihr vorgeht und ſich vorfindet; ſie denkt, aber nur ihre Gedanken; ſie fühlt, aber nur ihre Gefühle; ſie begehrt, aber nur ihren Genuß, ihre Luſt, ihre Befriedigung. Genug alle ihre Thätigkeiten gehen auf ſie zurück; die reflexive Thätigkeit iſt daher mit Recht als ihr Charakter bezeichnet worden. Aber wenn dem ſo iſt, wie können wir ihr Thätigkeiten zuſchreiben, welche nicht auf ſie zurückgehen? Und ſolche Thätigkeiten würden wir ihr doch offenbar beilegen, wollten wir ſie anſehen als Wirkungen auf andere Dinge ausübend. Kann die Seele aus ſich herausgehen, um andere Dinge zu beſchränken, zu bilden oder zu verwirren? Nein! ſie bleibt immer in ſich verſchloſſen und nur in ſich wirkſam kann ſie ihrem Begriffe nach ſich geſtalten und abändern, aber nicht irgend wie aus ſich herausgreifen. Und wenn wir ihr nun zuſchreiben müſſen ein ſolches durchaus innerliches Sein oder Leben, wie können wir alsdann auch von der andern Seite ihr ein Leiden beilegen, welches in der Wechſelwirkung ausginge von den Dingen außer ihr? Da dieſe Dinge nicht in ihr ſind, nichts aber ihr angehört, was nicht in ihr wäre, ſo können ſie auch nichts vollbringen, was ihr zugeſchrieben werden müßte. Wir brauchen uns gar nicht erſt darauf zu berufen, daß die Dinge außer der Seele ihr als Körper und im Raume erſcheinen und daß wir ihnen deswegen auch nur Wirkſamkeiten im Raume beilegen können, im Raume, d. h. da, wo die Seele nicht iſt, ſo daß auch hiernach es unmöglich ſcheint auf die Seele Wirkungen übergehn zu

laſſen, welche ihr von außen ankommen; ſondern auch dieſe Schwierigkeit ungerechnet, müſſen wir es ſchon für unmöglich anſehn, daß irgend ein anderes Ding als die Seele ſelbſt Veränderungen in ihr hervorbringe, welche ihr angehören, weil alles, was ihr zugeſchrieben werden kann, innerlich von ihr ſelbſt vollzogen werden muß.

Wenn nun hierdurch die Zweifel gegen die urſachliche Verbindung unter den Dingen nur gehäuft und geſchärft werden, ſo tritt doch auch in dieſer pſychologiſchen Beziehung die Nothwendigkeit eine ſolche anzunehmen nur um ſo ſtärker heraus. Denn eben die Seele iſt es, welche die Meinung hegt, daß ſie in Wechſelwirkung mit andern Gegenſtänden ſtehend dadurch in ihrem Leben bald ſo bald anders beſtimmt werde; ſollte nun dieſe Meinung auch nur ein Vorurtheil, ein ihr angekommener Schein ſein, ſo würde ſie doch als ein ſolcher erklärt oder irgend wie aus einem Grunde hergeleitet werden müſſen; nach der Vorausſetzung aber nur aus irgend einem Vorgange in der Seele. Wie wäre nun wohl dieſer Vorgang zu denken, vermittelſt deſſen die Seele darüber ſich täuſchte, daß ſie ſelbſt Grund wäre der in ihr vorkommenden Beſtimmungen? Auf jeden Fall würde man dabei annehmen müſſen, daß ſie, indem ſie dieſe Beſtimmungen in ſich hervorbrächte, dabei in Unbewußtſein wäre über ihre eigene Thätigkeit. Alsdann aber wäre dieſe Thätigkeit auch nicht die ihrige, gegen die Vorausſetzung, von welcher wir ausgehn; denn die Seele ihrem Begriffe nach nur in reflexiven Thätigkeiten lebend, muß auch eine jede Thätigkeit, welche ſie übt, auf ſich zurückbeziehen und als die ihrige ſetzen. Man könnte etwa annehmen, und auf etwas Ähnliches haben

alle die idealiſtiſchen Erklärungsverſuche geführt, von welchen wir hier ſprechen, daß die Seele unter einem nothwendigen Geſetze ſtehend unbewußter Weiſe die Beſtimmungen, die Vorſtellungen in ſich hervorbrächte, welche ſie irriger Weiſe für Erzeugniſſe der Außenwelt in ihr ſelbſt anſähe; allein dieſes Geſetz würde unſtreitig als ein beſchränkendes für die Seele angeſehn werden müſſen, und ſofern es nun der Thätigkeit der Seele irgendwie eine Schranke ſetzte, würde es nicht anders angeſehn werden können, als wie ein der Seele äußerlicher Gegenſtand, mit welchem die der Seele innerliche Thätigkeit in Wechſelwirkung ſtände. So ſetzt auch dieſe Anſicht, welche die Wechſelwirkung zwiſchen der Seele und dem Äußern zu vermeiden ſucht, dieſelbe wieder voraus, ich will nicht ſagen, in dem gewöhnlichen Sinne, aber doch in den weſentlichen Punkten, indem ſie nur an die Stelle der äußern Dinge, welche die gemeine Vorſtellung als Körper ſich denkt, ein Geſetz einführt, welches zum Theil in der Seele herrſcht, zum Theil aber auch die Seele beſchränkt und dadurch über die Seele hinausgehend als ein ihr wenigſtens theilweiſe Äußerliches gedacht werden muß.

Vielleicht darf dies als eine Verbeſſerung der gewöhnlichen Vorſtellung, vielleicht als eine Hypotheſe angeſehn werden, welche die Denkbarkeit der Wechſelwirkung erleichtert. Aber noch von einer andern Seite her führt die pſychologiſche Unterſuchung eine Abänderung der gewöhnlichen Vorſtellung herbei, welche ohne weitere Umſchweife die Annahme einer Wechſelwirkung unter den Dingen begreiflicher macht. Denn wenn die gemeine Anſicht die Dinge dieſer Welt als unveränderliche Subſtanzen zu be-

trachten pflegt, ſo hebt dies ohne Weiteres die Wechſelwirkung auf; aber eben dieſe Betrachtungsweiſe wird auch durch den pſychologiſchen Standpunkt erſchüttert. Wir müſſen zwar zugeben, daß die gewöhnliche Anſicht auch den Begriff der Seele ergriffen hat, um den Grundſatz geltend zu machen, daß ſie wie andere Dinge ein unveränderliches Weſen, eine Subſtanz immer derſelben Eigenſchaft ſei; aber welchen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit dieſer Grundſatz auch haben möge, ſo ſtellt ſich bei Betrachtung der Seele doch ſogleich die Anſicht ihm zur Seite, daß ſie nur als ein Verlauf von Lebensthätigkeiten, von reflexiven Handlungen gedacht werden könne. Wie man auch den Inhalt dieſer Lebensthätigkeiten zu beſchränken ſucht, um jenem Grundſatze ſo nahe als möglich ſich anzuſchließen, auf jeden Fall erhält ſich doch die Seele oder geht in eine Reihe von Selbſterhaltungen ein, durch welche ſie beſteht und Princip ihres eigenen Seins wird. Als ein ſolches Princip kann ſie nur in einer Reihe gleichviel ob immer derſelben, oder immer wechſelnder Thätigkeiten gedacht werden. Ja auch das letztere wird nicht ausgeſchloſſen werden können, wenn wir davon ausgehn, daß in der Seele anfangs oder auch im Verlauf der Zeit das Vorurtheil von der Wechſelwirkung der Dinge zu Tage kommt, nachher aber es ihr gelingen könne dieſes Vorurtheil zu überwinden oder zu beſſern. Denn dieſes Fortſchreiten in der wiſſenſchaftlichen Einſicht kann nicht bloß als eine Selbſterhaltung der Seele in ihrer alten Beſchränktheit, ſondern muß als eine weſentliche Erweiterung ihrer geiſtigen Fähigkeit gedacht werden. So drängt alſo alles in der pſychologiſchen Unter-

ſuchung dahin, daß Gegenſtände als Principe eines veränderlichen Lebens geſetzt werden.

Dürften wir nun auch der vorher erwähnten Hypotheſe folgen, daß es ein Geſetz gebe für die Seele, welches in ihr ſelbſt wirkſam ſich erweiſe, aber auch zu ihrer Beſchränkung und mithin außer ihr walte, ſo würden wir damit noch einen andern Punkt gewonnen haben, welcher zur Feſtſtellung des Begriffs der Wechſelwirkung dienen könnte. Denn wir würden dadurch zu dem Begriffe eines Geſetzes gelangt ſein, deſſen Gewalt ſich nicht über ein einzelnes Ding erſtreckte, ſondern von allgemeiner Bedeutung aus dem einen Dinge in das andere herübergriffe. Der Gedanke einer ſolchen Macht iſt uns nothwendig, wenn eine Wechſelwirkung unter den Dingen in irgend einer Weiſe ſtattfinden ſoll; denn dabei können die Dinge nicht ſchlechthin in einer völligen Abſonderung von einander beſtehen, ſondern ſie müſſen irgendwie mit einander verbunden ſein durch eine allgemeinere, über ſie herrſchende Gewalt. Aber mit dieſer Annahme würde allerdings auch eine Abänderung der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe über die Natur der Dinge nothwendig ſich ergeben; denn man würde ihr zufolge nicht allein die Wahrheit und Wirklichkeit der einzelnen Dinge, ſondern eben ſo ſehr des Allgemeinen, eines die einzelnen Dinge beherrſchenden Geſetzes, anzuerkennen und überdies zuzugeben haben, daß die Allgemeinheit des Geſetzes den ſtarren Gegenſatz unter den einzelnen Dingen gleichſam flüſſig mache oder bewirke, daß aus der Thätigkeit des einen Dinges irgend ein Erfolg für das Daſein des andern ſich ergebe. Man müßte alſo die gemeine Vorſtellung aufgeben, daß die

einzelnen Dinge vollkommene Einheiten wären; sie würden sich uns vielmehr darstellen müssen nur als verhältnißmäßige Einheiten, welche zur Ergänzung ihres Daseins und Lebens anderer Einheiten bedürften und deren Sein und Principsein gar nicht begriffen oder erklärt werden könnte ohne das Sein und Principsein anderer, mit ihnen unter einem allgemeinen Gesetze beschlossener Einheiten.

Ob nun jene Hypothese richtig sei oder nicht, darüber zu entscheiden ist von einer tiefern Untersuchung, welche über den Bereich der Psychologie hinausgeht. Es möge uns nur erlaubt sein darauf aufmerksam zu machen, daß die gemeine Vorstellungsweise nach ihrer oberflächlichen Art zwar die Wahrheit des Allgemeinen zu verwerfen und die schlechthin geschlossene Einheit der Einzelwesen zu behaupten pflegt, aber dennoch gar viele Keime in sich zuläßt, welche unserer Hypothese günstig sind. Denn ein allgemeines Gesetz, unter welchem die einzelnen Dinge stehen, gesteht sie wohl ein, vielleicht der Meinung, daß es nur einen abstracten Gedanken der Menschen von der Ähnlichkeit im Sein und Werden der Dinge bezeichnete, aber dennoch behauptend, daß die Dinge von ihm abhängig wären nicht allein in ihrem Bestehn, sondern sogar in ihrer Geburt und Entstehung. Wie möchte sie sich wohl der Annahme entziehen, daß ein jedes Ding seiner Art und Gattung angehört und mit diesen gleichsam verwachsen ist, da schon das Gesetz der Begriffsbildung sie zwingt jedem einzelnen Dinge außer seinem eigenthümlichen Charakter auch dies beizulegen, daß es die Merkmale seiner Art und Gattung an sich trage? Auch läßt sich die gewöhnliche Ansicht es wohl gefallen anzunehmen, daß alle

Dinge zu der Einheit der Welt gehören, welche man doch schwerlich als einen zufällig zusammengeworfelten Haufen von einzelnen Dingen sich wird denken dürfen, als einen Haufen überdies, in welchem alle einzelne Dinge gleichgültig neben einander lägen. Ja man gesteht wohl sogar zu, daß ein bestimmter Plan und eine vernünftige Ordnung in dieser Welt herrschen, welche dann doch hoffentlich etwas Allgemeines sind und auch etwas Wahres und Wirkliches und zu welchen die einzelnen Dinge sich nur wie Theile zu einem Ganzen verhalten werden. Wo bleiben nun da die unbedingten Einheiten der einzelnen Dinge? Sie müssen einem größern Ganzen sich fügen; dieses greift überall bestimmend in sie ein; nur in verhältnißmäßiger Weise sich ihm anschließend können sie darauf Anspruch machen für sich etwas zu bedeuten.

Aber auf diesen Punkt im Begriffe der Wechselwirkung beziehen sich besonders die Schwierigkeiten, welche vom Begriffe der Seele aus sich ihm entgegenstellen. Denn wie wir gesehn haben, die Seele macht darauf Anspruch nur allein für sich zu sein oder zu leben. Ihre Thätigkeiten sollen allein in ihr wirken, alle auf sie zurückgehen. Die Lösung dieser Schwierigkeiten zwar liegt nicht auf dem Gebiete der Psychologie, sondern sie weisen auf ein allgemeineres Gebiet der Untersuchung hin, in welchem der Begriff der Seele selbst seine Begründung finden muß. Was wir jedoch oben von der Nothwendigkeit gesagt haben auch nur zur Erklärung der gemeinen Vorstellung von der Wechselwirkung anzunehmen, daß die Seele unter einem allgemeinen Gesetze stehe, muß uns davon überzeugen, daß es nicht erlaubt sei sie schlechthin für sich zu

denken, ſondern durch das Allgemeine, welchem ſie untergeordnet iſt, muß ſie mit einem größern Kreiſe des Seins und des Lebens zuſammenhängen. In der That deutet auch der Begriff der Seele hierauf ſchon hin. Von zwei Seiten her hat man ſich ſeiner zu bemächtigen geſucht und gewiß keine von beiden Seiten iſt zu vernachläſſigen, ſo daß es nur in Irrthum ſtürzen kann, wenn man die eine vor der andern begünſtigt. Wir ſind ſeit langer Zeit gewohnt geweſen das Leben der Seele allein in ihr ſelbſt, ihre auf ſie ſelbſt zurückwirkende Thätigkeit zumeiſt zu beachten, wenn auch nicht ausſchließlich. Die Alten dagegen ſahen in der Seele hauptſächlich das willkührlich bewegende und belebende Princip, wobei ſie als Hauptbeſtimmung ihres Begriffs ihre Wirkſamkeit außer ihr, in dem von ihr beſeelten Leibe betrachten mußten. Der Leib ſcheint nicht ohne die Seele, die Seele nicht ohne den Leib gedacht werden zu können; denn ſo wie jener nur dadurch ein Leib iſt, daß ſeine Organiſation als Werkzeug der Seele ſich anſchließt und von dieſer belebt wird, ſo iſt dieſe auch nur dadurch Seele, daß ſie den Leib beſeelt und belebt. Wer von dieſer Seite abſehen will, der muß vielmehr den Begriff des Geiſtes, als den Begriff der Seele hervorziehen. Da wird er denn wohl einen Geiſt ohne Körper und einen Körper ohne Geiſt ſich denken können; wenn er aber die Seele ohne Leib ſich zu denken verſucht, ſo wird er das Ganze ihres Begriffs nimmer finden. Nun iſt aber die Schwierigkeit dieſes Begriffs darin zu ſuchen, wie man die beiden angeführten Seiten desſelben mit einander verbinden kann. Die Frage nach der Verbindung des Geiſtes mit dem Körper und umge-

kehrt, ſo daß aus dem Körper ein Leib und aus dem Geiſte eine Seele werde, ſcheint noch immer nicht ſo ſicher gelöſt zu ſein, daß den Ergebniſſen ein volles Zutraun entgegenkäme. Aber wie ſie auch gelöſt werden möge, ſo müſſen wir doch daran feſthalten, daß im Zuſammenhange dieſer Welt und bei der Annahme, welcher wir folgen, daß die einzelnen Dinge durch ein allgemeines Geſetz mit einander verbunden ſind, nicht zugeſtanden werden könne, daß irgend ein einzelnes Ding dieſer Welt allein für ſich ſei oder thätig ſei, alſo auch nur in reflexiven Thätigkeiten oder in einem reflexiven Daſein gedacht werde, wie man die Seele ſich hat denken wollen. Sondern wir müſſen die Wahl ſtellen zwiſchen zwei Annahmen, entweder zu geſtatten den Begriff der Seele in dem weitern Umfange zu nehmen, welchen wir vorher bezeichnet haben, ſo daß ihr außer ihrer reflexiven auch die auf den Leib übergehende und ihn belebende Thätigkeit zugeſchrieben würde, oder ſich einzugeſtehn, daß man mit dem Namen der Seele nicht ein ganzes Ding, ſondern nur die eine, abſtract aufgefaßte Seite eines Dinges bezeichne, außer welcher dem Dinge nothwendig noch eine andere Seite, die Seite ihres Zuſammenhangs mit der übrigen Welt zugeſchrieben werden müſſe. Mit beiden Annahmen, ſieht man ein, läßt die Wechſelwirkung der Seele mit andern Dingen ſich vereinen, nur daß bei der erſten Annahme die Seele unmittelbar in Verkehr mit ihrer Außenwelt ſtehen würde, während die andere Annahme die Anſicht hervorruft, daß die Seele in einer mittelbaren Weiſe mit ihrer Außenwelt zu thun habe, weil die Seite des Dinges, welche ſie darſtellt, mit der andern Seite desſel-

ben Dinges, welche dem Äußern ſich zuwendet, in der Einheit des Dinges ſelbſt ihre Verbindung finden muß.

Man würde ſich jedoch irren, wenn man glauben ſollte, der Begriff der Wechſelwirkung ſei nun hinlänglich verfeſtigt durch die beiden Punkte, welche wir wenigſtens annahmsweiſe beſeitigt haben, dadurch daß wir die Dinge nicht als beſtändig feſtſtehende, ſondern als ſich entwickelnde Principe, und nicht als ſchlechthin abgeſchloſſene, ſondern als wechſelſeitig unter einander verbundene Einheiten betrachten. Vielmehr noch ein dritter Punkt bedarf einer weitern Erörterung, wenn man die gewöhnliche Vorſtellung von der Wechſelwirkung der Widerſprüche entledigen will, welche bei einem unvorſichtigen und oberflächlichen Denken ſich einzuſchleichen pflegen. Auch auf dieſen Punkt iſt ſchon oben hingedeutet worden. Nur zu gewöhnlich iſt es das Verhältniß der Wechſelwirkung ſo ſich zu denken, als würde durch dasſelbe ohne weiteres in den Dingen, welche durch ſie beſtimmt werden, durch den Einfluß eines Andern etwas hervorgebracht, was nun jenen Dingen zugeſchrieben werden dürfte. Gleichſam als wenn eine Thätigkeit aus dem einen Dinge in das andere flöſſe. Man hat dabei gewöhnlich phyſiſche Beiſpiele vor Augen. Der Magnet zieht das Eiſen an; die Wirkung des Magneten, die Bewegung, kommt nun ohne Weiteres dem Eiſen zu, während der Magnet, das Wirkende, völlig unverändert zu bleiben ſcheint. Es iſt nicht unſere Sache das Scheinbare in dieſen Beiſpielen auseinanderzuſetzen. Aber gewiß iſt es ein Widerſpruch der wirkenden Urſache keine Thätigkeit zuzuſchreiben, dieſe Thätigkeit dagegen dem Dinge beizulegen, an welchem die Wirkung ſich zeigt. Wir

können in dieſer Vorſtellungsweiſe noch zwei Abſchattungen unterſcheiden, von welchen die eine den Widerſpruch greller, die andere weniger grell heraustreten läßt. Die letztere ſieht die Wirkung in der leidenden Materie, um uns dieſes Ausdrucks zu bedienen, nur als eine Beſchränkung an, wofür das Leiden gehalten wird; die erſtere ſchreibt der leidenden Materie als eine Wirkung, welche ihr von der thätigen Urſache erregt werde, ſogar eine ihr eigene Thätigkeit, eine Erweiterung ihres Seins zu. So, um bei dem vorigen Beiſpiele zu bleiben, kann man die Bewegung des Eiſens als ein Bewegtwerden und als ein Sich-Bewegen denken. Seltſam iſt es nun gewiß, daß die Thätigkeit der Urſache eine Thätigkeit, irgend eine Bejahung in der leidenden Materie hervorbringen ſoll. Jene Thätigkeit iſt nur jener Urſache zuzuſchreiben; wenn aber in dieſer Materie auch eine Bejahung, eine Thätigkeit ſein ſoll, ſo muß ſie dieſer Materie als ihrem alleinigen und wahren Grunde zugeſchrieben, dieſe Materie muß als das Hervorbringende angeſehn werden. Soll das Eiſen ſich bewegen, ſo muß es ſelbſt, nicht aber der Magnet Grund der Bewegung ſein. Aber auch der weniger grellen Auffaſſungsweiſe klebt doch derſelbe Widerſpruch an. Wir ſind freilich ſehr daran gewöhnt Beſchränkungen des einen Dinges von einem andern Dinge abzuleiten und alsdann dieſe Beſchränkungen, dieſes Leiden des Beſchränktwerdens dennoch dem erſtern beizulegen; aber ſollten wir nicht auch bei einigem Nachdenken bemerken können, daß alle ſolche Dinge, wie Beſchränkungen und Leiden, nur Verneinungen ausſprechen, und den Subjecten alſo, von welchen ſie ausgeſagt werden, nichts beilegen, ſondern nur

etwas absprechen? Allenfalls könnten wir wohl sagen, das Beschränktwerden sei an einem Dinge, aber daß es in ihm sei, dürfen wir nicht sagen, da es ihm nur seine Grenze außerhalb setzen kann. Demnach, soll die Wirkung, welche ein Ding erleidet, eben nur eine Beschränkung desselben sein, so müssen wir uns hüten diese dem Dinge selbst beizulegen als ein ihm in seiner Wahrheit zukommendes Prädicat; ein Schein mag sie an diesem sein, was aber diesem Scheine zum Grunde liegt als Wahrheit, das werden wir in der bewirkenden Ursache zu suchen haben. Natürlich wird die hier berührte Schwierigkeit dadurch nicht geringer, daß wir nicht eine einseitige ursachliche Verbindung wie zwischen der wirkenden Ursache und der leidenden Materie, sondern eine Wechselwirkung annehmen, denn dadurch verdoppelt sich nur das schwierige Verhältniß, und entkleiden wir dasselbe in der zuletzt angegebenen Weise des Scheins, so möchte nichts von ihm übrig zu bleiben scheinen, als daß in dem einen Dinge eine Thätigkeit sei, welche an dem andern einen Schein hervorbringe, und ebenso umgekehrt in dem andern, welches dann aber freilich die Wahrheit der ursachlichen Verbindung aufheben würde.

In psychologischer Rücksicht haben wir uns wohl besonders zu wahren, daß nicht irgend eine Voreiligkeit die ganze Untersuchung uns verderbe. Denn bei andern Dingen möchte es uns vielleicht noch eher erlaubt scheinen die Einwirkung, welche sie erfahren, nur als eine Beschränkung anzusehn oder die Thätigkeit, welche sie bei der Hervorbringung der Wirkung ausüben, loszulösen von dem, was dabei in dem Gegenstande der Wirkung vorgeht; aber wenn wir das

Leben der Seele betrachten, ſo möchten wir damit ſchwerlich auskommen. Denn zuerſt wenn wir die ſinnliche Erſcheinung, wie ſie in unſerem Bewußtſein vorkommt und wie ſie eben die Vorſtellung der Wechſelwirkung in uns erregt, aus der urſachlichen Verbindung ableiten müſſen, ſo werden wir gewiß damit nicht ausreichen die wahre Thätigkeit allein in die äußern Dinge zu verlegen und das Bewußtſein der Erſcheinung nur als eine Beſchränkung, als ein Leiden und einen Schein an uns anzuſehn; ſondern in unſerer Seele ſelbſt vollzieht ſich das Sehen, das Hören und wie ſonſt die Thätigkeiten heißen, welche wir beim Bewußtſein der Erſcheinungen uns zuſchreiben müſſen. Wenn wir alsdann von der andern Seite, um nur die äußerſten Enden zu berühren, der Seele eine Handlung zuſchreiben auf den Leib oder vermittelſt desſelben auf die übrigen Außendinge, ſo werden wir auch den hierbei in der Seele ſich entwickelnden Willen nicht anders betrachten können als in Beziehung auf den Leib und die Außendinge, ſo daß er keineswegs bloß einen Schein an denſelben hervorbringt, vielmehr dieſe Gegenſtände des Willens ſich gemäß und zur Übereinſtimmung mit ſich geſtaltet, was vorausſetzt, daß ſie eben ſo ſich umgeſtalten wie der Wille. Und hierbei haben wir auch offenbar eine Thätigkeit von Seiten der Gegenſtände anzunehmen, denn der Wille würde ſich anders ergeben haben, wenn die Gegenſtände anders geweſen wären, und mithin haben auch die Gegenſtände einen Einfluß auf die Hervorbringung des Willens gehabt, obwohl ſie ihn nicht gewollt haben können, denn er wird als Thätigkeit der Seele gedacht. Genug es wird hierbei

eine wahre Wechſelwirkung vorausgeſetzt. Beſonders anſchaulich wird uns dies Verhältniß, wenn wir es da verfolgen, wo das Innere der mit uns in Wechſelwirkung verflochtenen Weſen uns faſt eben ſo gut bekannt iſt, wie unſer eigenes Innere, alſo in unſern Beziehungen zu andern Menſchen. Da werden wir finden, daß die Einflüſſe, welche ſie auf uns ausüben, keineswegs nur an der Grenze unſeres Seins ſtehen bleiben und nur eine Beſchränkung oder ein Leiden unſeres Lebens bezeichnen, ſondern von dem geſelligen Leben mit ihnen finden wir uns gefördert und getragen in einem Maße, daß wir ihm faſt unſere ganze ſittliche Bildung zuſchreiben müſſen, und ebenſo wirken wir auch wieder auf ſie ein, ſie ermahnend, belehrend, bildend, und es erzeugt ſich aus dieſem Wechſelverkehr eine ſo innige Gemeinſchaft unter uns und andern Menſchen, daß die Fortſchritte in der geiſtigen Entwicklung, welche der Eine macht, faſt unmittelbar auch den Übrigen zu Gute kommen. Wo bleibt nun in dieſen Verhältniſſen die Anſicht, daß in der Wechſelwirkung die Thätigkeit der Urſache nur die Beſchränkung der leidenden Materie ſein könne? Wir haben früher geſagt, ſie laſſe den Widerſpruch in der gewöhnlichen Anſicht von der Wechſelwirkung weniger grell heraustreten; aber wir müſſen hinzuſetzen, daß ſie auch um ſo weniger mit der Wahrheit des Verhältniſſes übereinſtimme. Sie mag gewonnen worden ſein auf dem Markte des Lebens, wo gefeilſcht wird um den Beſitz äußerer Güter, wo die Meinung ſich feſtſetzt als unumſtößlicher Grundſatz der Erfahrung, daß der Verluſt des Käufers der Gewinn des Verkäufers ſei, aber in den Austauſch der innern Güter muß

ſie wenig oder gar nicht hineingeblickt haben, denn da würde nicht verborgen geblieben ſein, daß der Mittheilende um ſo mehr gewinnt, je mehr die Empfangenden von ihm ſich aneignen und daß die Empfangenden um ſo beſſer daran ſind, je mehr ſie vom Mittheilenden ſich beſtimmen und leiten laſſen.

Aber hierdurch haben wir denn freilich noch weiter nichts gewonnen, als daß eine ſolche Auslegung beſeitigt worden, welche den Widerſpruch der gewöhnlichen Vorſtellung zu verdecken geeignet iſt; um ſo ſtärker iſt uns nun dieſer in das Licht getreten. Seine Löſung wird uns jedoch weniger ſchwierig erſcheinen, wenn wir unſerer frühern Hypotheſe über die relative Einheit der einzelnen Dinge eingedenk ſind. Denn haben wir dieſe Einheit nicht als eine abgeſchloſſene zu denken, ſo werden wir auch die Thätigkeiten der Dinge, in welchen ſie als lebendige und ſich entwickelnde Principe ſich erweiſen, nicht als ſtreng abgeſonderte uns denken dürfen; ſie werden alſo in einander eingreifen, nicht allein äußerlich zu einander ſich verhaltend die eine die andere beſchränken, ſondern einander innerlich umwandeln, wechſelſeitig ſich hebend und tragend und einander fördernd. Daher können wir die eine nur unter der Bedingung der andern denken, welches jede wahre Wechſelwirkung vorausſetzt. Aber daß damit die angeregte Schwierigkeit völlig gehoben ſei, ſoll doch keineswegs behauptet werden. Denn es frägt ſich nun eben, wie die Thätigkeit des einen Dinges in das andere Ding gleichſam überfließen könne, eine Frage, die freilich auch nicht allein die Thätigkeiten der Dinge betrifft, ſondern auch ihr Sein und ihre Einheit, weil dieſe

nicht ohne ihr Principſein, alſo nicht ohne ihre Entwicklung in ihren Thätigkeiten und umgekehrt gedacht werden können. Wir haben daher oben unſere Hypotheſe nur unvollſtändig entwickelt; es wird hier die rechte Stelle ſein ſie durch eine Erweiterung unſerer Einſicht zu befeſtigen. Davon werden wir nun gewiß nicht abgehn können, was den Kern der Schwierigkeit bildet, daß die Thätigkeit des einen Dinges nicht zugleich die Thätigkeit des andern ſein oder auf dieſes andere übergehn könne; denn ein jedes Ding ſoll als Princip gedacht werden ſeiner Thätigkeiten und dieſe können eben nur dadurch ſeine Thätigkeiten ſein, daß es ſie thut oder daß es ſelbſt Princip dieſer Thätigkeiten iſt, aber nicht ein anderes Ding. Daher müſſen wir auch hierin die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe verbeſſern, als könnte eine Thätigkeit der leidenden Materie als Wirkung der thätigen Urſache angeſehn werden, ſondern nur dies werden wir in den Begriff der Wechſelwirkung legen dürfen, daß verſchiedene Thätigkeiten verſchiedener Dinge ſo mit einander verbunden ſind, daß jedes dieſer Dinge zwar ſeine eigenen Thätigkeiten dabei vollzieht, aber doch nur unter Vorausſetzung der Thätigkeiten der übrigen Dinge ſie vollziehen kann. So geht alſo der Einfluß der fremden verurſachenden Thätigkeiten auf das Ding über, welches die Wirkung trifft, aber doch nur durch ſeine eigene Thätigkeit, in welcher es jenen Einfluß ſich aneignet. Es iſt eine gemeinſame Entwicklung unter den Dingen, in welcher ſie wechſelſeitig in einander eingreifen; alle müſſen da gemeinſam nach einem Ziele ſtreben, das iſt das Geſetz, welches ſie verbindet, welches ſie ausführen ſollen, welches aber eben deswegen,

weil es von ihnen gemeinſchaftlich vollbracht werden ſoll, nicht geſtattet, daß eins von ihnen etwas anderes in ſich erzeugt, als ſein Verhältniß zu den übrigen mit ſich bringt. Nichts anderes als dieſe Verkettung der Thätigkeiten, welche verſchiedene Dinge üben, zu einem gemeinſamen Werke, unter einem allgemeinen Geſetze bezeichnet uns der Begriff der Wechſelwirkung. Können wir uns darüber wundern, daß ſeine Natur uns am deutlichſten in dem Leben unſerer Seele heraustritt, da ja nichts uns näher liegt, als die Entwicklungen dieſes unſeres innern Lebens, deren Bewußtſein unmittelbar und beſtändig uns beiwohnt? Wenn wir da die ſinnliche Empfindung, die ſinnliche Begier als Wirkungen der Außenwelt in uns anſehn, ſo werden wir doch nicht leugnen dürfen, daß nicht auch eine uns eigene Thätigkeit dazu gehöre um dieſe Abwandelungen unſeres Bewußtſeins uns anzueignen. Um zu ſehen muß ich ſehen, um zu begehren, muß ich empfänglich für den Reiz des Begehrungswerthen mich erweiſen. Je tiefer die Wirkung dringt, um ſo ſtärker zeigt ſich dabei auch die Nothwendigkeit einer innern Thätigkeit, welche ihr entgegenkommt. Sollen Eltern, Lehrer, Freunde durch Lehre und Ermahnung, ſoll der ganze Charakter des Zeitalters und des Volkes, in welchem ich lebe, durch Sitte und Beiſpiel auf mich eine geiſtige Erregung ausüben, ſo muß ich gelehrig, bildſam und beſtrebſam mich zeigen, überallhin mein Denken, mein Gemüth, die ganze Regſamkeit meines Geiſtes wendend, wo etwas ſich ausſpricht, was ich mir aneignen kann. Ebenſo weiß ich, daß alle meine Beſtrebungen auf Andere zu wirken nichts fruchten werden, wenn ſie durch ihre eigene freie Thätigkeit ihnen nicht entgegenkommen.

Mein Wort kann niemanden zwingen zu verstehen; der Sinn meines Worts, wenn es auf Andere wirken soll, verlangt, daß ihre Neigung, ihr Wille desselben sich zu bemächtigen ihm entgegenkomme. Genug in der geistigen Gemeinschaft, in welcher wir leben, müßte man sich selbst verblenden, wenn man die Wechselwirkung unter den verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Menschen verkennen, aber auch wenn man verkennen wollte, daß sie in etwas anderem bestehe, als in der wechselseitigen Erregung von Thätigkeiten, welche von einem jeden einzelnen Menschen selbst vollzogen werden müssen.

Wir haben uns in eine weitläufige Untersuchung einlassen müssen um Zweifeln und Mißverständnissen zu begegnen, welche den Punkt, von welchem wir ausgehen wollen, entweder sogleich oder im weitern Fortgange der Untersuchung hätten treffen können. Vom Begriffe der Wechselwirkung in dem bezeichneten Sinne anhebend setzen wir voraus, daß alle Wesen, welche in der Welt sich entwickeln und Thätigkeiten üben, eine doppelte Seite haben, eine Empfänglichkeit oder Receptivität für die äußern Einflüsse und eine Freithätigkeit oder Spontaneität, von welcher ihre Einflüsse auf andere Dinge ausgehn.

Bei den lebendigen Dingen, welche Bewußtsein haben, pflegt man ihre Empfänglichkeit Sinnlichkeit zu nennen, welches ein zu allgemein anerkannter Sprachgebrauch ist, als daß er einer weitern Rechtfertigung bedürfte. Er knüpft sich zunächst daran an, daß wir bei den äußern Einwirkungen, welche wir erfahren, eine Thätigkeit der Werkzeuge der Empfänglichkeit finden, welche wir Sinnenwerkzeuge oder auch Sinne zu nennen pflegen. Doch muß

man um Mißverständniſſen zu begegnen bemerken, daß die Empfänglichkeit der Seele ſich nicht allein auf die Wirkungen der Außenwelt beſchränkt, welche die Vermittelung der Sinnenwerkzeuge in Anſpruch nehmen, ſondern auch auf die Empfindung früherer Zuſtände oder der Nachwirkungen ſolcher Zuſtände in unſerer Seele ſich erſtreckt. Daher pflegt man auch von einem innern Sinn der Seele zu ſprechen. Eine andere Verwirrung des Sprachgebrauchs pflegt zu entſtehen, wenn man unter den Begriff der Empfänglichkeit auch ſolche höhere Thätigkeiten des Bewußtſeins zuſammenfaßt, welche zwar eine Thätigkeit der Empfänglichkeit vorausſetzen, aber über dieſelbe hinausgehen, indem daran ſchon Thätigkeiten der Spontaneität ſich angeſchloſſen haben. So ſpricht man von einer Empfänglichkeit für das Gute und Schöne und betrachtet den äſthetiſchen Geſchmack oder die Fähigkeit zu lernen als eine Empfänglichkeit der Seele, wird ſich aber doch nicht verhehlen können, daß zu allen dieſen Dingen mehr gehöre als nur das Empfangen einer Abwandelung des Bewußtſeins, welche von irgend etwas außerhalb dieſem Bewußtſein Liegendem ausgeht.

Nicht ſo allgemein feſtgeſtellt iſt der Sprachgebrauch über das, was der Spontaneität der Seele zuzuſchreiben iſt. Um dies zu bezeichnen ſchwankt man zwiſchen zwei Ausdrücken, indem man es bald Geiſt, bald Vernunft nennt. Wir ziehen den letztern Sprachgebrauch vor, indem wir theils darauf ſehen, daß, wie ſchon früher erwähnt, das Geiſtige ſeinen natürlichen Gegenſatz im Körperlichen findet, welches nach einer ſo eben gemachten Bemerkung mit dem Sinnlichen nicht zu verwechſeln iſt, theils darauf, daß wir die Freithätigkeit beſonders in der menſch-

lichen Seele anſchaulich vorfinden, welcher wir deswegen allein Vernunft beizulegen gewohnt ſind. Das Sinnliche erſcheint uns als das Thieriſche, die Freithätigkeit dagegen als der Vorzug der Vernunft.

Wenn wir daher von dem Gegenſatze zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft handeln wollen, werden wir es auch allein mit der menſchlichen Seele zu thun haben, ſoweit unſere Unterſuchungen auf das Anſchauliche ſich einlaſſen. Es mag ſein, daß es Seelen eines höhern oder eines niedern Grades der Entwicklung giebt, in welchen unſer Gegenſatz ſich in einer ähnlichen Art findet, wie bei uns Menſchen, aber entweder liegen ſie außer dem Kreiſe unſerer Erfahrung oder ihre Vernunft äußert ſich uns nur auf eine uns unverſtändliche Weiſe.

Ehe wir jedoch unſern Gegenſatz weiter entwickeln, müſſen wir noch einige Begriffe feſtſtellen, welche ſo wie unſer Gegenſatz ſelbſt als Folgerungen aus den früher von uns entwickelten Grundſätzen angeſehn werden können. Wir betrachten die Seele als ein Princip, welches im Werden begriffen iſt. In ihr alſo wird etwas wirklich, was früher nicht in ihr wirklich war. Dabei aber muß vorausgeſetzt werden, daß doch die Möglichkeit vorhanden war in der Seele, daß in ihr das wirklich werde, was jetzt wirklich geworden iſt. Sofern nun die Seele eine Möglichkeit in ſich trägt Princip einer Thätigkeit zu werden, welche in ihr noch nicht wirklich iſt, ſchreiben wir ihr ein Vermögen zu, welches als der Anknüpfungspunkt oder als der erſte Anfang ihres Werdens in ihr ſelbſt angeſehn werden kann. Bei allen Dingen, welche in einem Werden begriffen ſind und mithin einen Anfang ihres wirklichen

Seins haben, müſſen wir ein ſolches Vermögen als die erſte Grundlage ihres Werdens anſehn, welche aber alsdann wieder zurückgeführt werden kann auf einen höhern Grund, der dieſe Grundlage gelegt hat. Daher ſehen wir auch das Vermögen der Seele als eine Anlage an, mag dieſe angeboren oder angeſchaffen ſein. In ihr, kann man ſagen, liegt alles unentwickelt, was im Werden oder Leben der Seele zur Wirklichkeit entwickelt werden ſoll. Das Vermögen oder die Anlage der Seele wird nun zwar an ſich betrachtet als etwas ein für allemal Geſetztes und Unveränderliches angeſehn werden müſſen; ſofern es aber als Anfang und Grund einer Entwicklung betrachtet wird, haben wir es als etwas zu denken, was im Begriff iſt eine Wirklichkeit aus ſich hervorgehen zu laſſen. Inſofern müſſen wir einen Trieb als unabtrennbar mit ihm verbunden ſetzen, welcher eben nichts weiter bezeichnet als den Anknüpfungspunkt der Wirklichkeit in der Möglichkeit, ſofern dieſe einem Dinge als dem Subjecte einer Entwicklung zugeſchrieben wird. Wo daher ein Vermögen iſt, da iſt auch ein Trieb dieſes Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen oder es in das Werden und dadurch in die Wirklichkeit einzuführen. Sowie nun im Werden nur allmälig die Wirklichkeit vermittelſt des Triebes ſich erzeugen kann, ſo werden wir auch vorausſetzen müſſen, daß der Trieb nothwendig ſeine Hemmungen im Werden finden müſſe, weil er darauf ausgeht alles, was im Vermögen liegt, zur Wirklichkeit zu bringen, im Werden aber immer nur ein Theil des im Vermögen Liegenden zur Wirklichkeit kommen kann.

Im Werden der Dinge iſt aber immer ein Doppeltes zu unterſcheiden, etwas, was ſchon geworden iſt, und ein

Übergehn in ein Anderes, was noch werden ſoll oder angeſtrebt wird. Jenes, das wirkliche Sein, ſpricht ſich in der menſchlichen Seele als Bewußtſein aus, dieſes dagegen als Begehren. Zu unterſcheiden iſt das Begehren von dem Triebe, welcher noch gar nicht in das Werden eingetreten iſt, ſondern nur den Anknüpfungspunkt des Werdens bezeichnet. Denn das Begehren iſt ſchon im Werden der Seele vorhanden und aus dem Triebe hervorgegangen, weswegen es auch mit Bewußtſein geſetzt wird. Es iſt aber auch das Begehren nicht mit dem Bewußtſein zu verwechſeln; es iſt kein wirkliches Bewußtſein. Denn ſoweit das Bewußtſein ein wirklich vorhandenes Sein iſt, eben ſoweit iſt es ein Vollendetes oder Fertiges und ſchon zur Wirklichkeit gekommen, während dagegen das Begehren ſeinem Begriffe nach ein noch nicht Vollendetes oder Fertiges, ein noch nicht zur Wirklichkeit Gekommenes in ſich ſchließt. Das Begehren iſt auf die Zukunft gerichtet, auf das alſo, was noch nicht iſt. Sollte es ſich auch auf die Erhaltung, auf das Feſthalten eines ſchon gegenwärtigen Bewußtſeins beziehen, ſo wird doch nicht das gegenwärtige Bewußtſein begehrt, ſondern daß dies Bewußtſein auch auf die Zukunft ſich übertrage, und es hat alſo das Bewußtſein nicht zu ſeinem Gegenſtande, ſofern es iſt, ſondern ſofern es auch für die Zukunft ſein ſoll. Es wurde ſchon früher bemerkt, daß das Begehren nicht ohne Bewußtſein ſei; aber ſofern das Zukünftige ein im gegenwärtigen Bewußtſein noch nicht Vorhandenes iſt, iſt im Begehren auch ein Nicht-Bewußtſein, welches aber aufgehoben werden ſoll, indem das Zukünftige als ein durch das Begehren Herbeizuführendes angeſehn wird. Daher

iſt im Begehren ein unvollendetes Bewußtſein, welches ſich zu vollenden ſtrebt, und ſollte das Begehren nicht unterbrochen werden, ſondern ſeine Befriedigung erreichen, ſo kann es als ein Bewußtwerden und Übergehn aus dem unvollendeten Bewußtſein in das vollendete betrachtet werden. Wenn man dem Begehren das Verabſcheuen zur Seite zu ſtellen pflegt, ſo iſt darüber nur zu bemerken, daß dieſes nur die negative Seite des erſtern bezeichnet, indem das Verabſcheuen nur ein Moment des Bewußtſeins aus dem Wege zu räumen ſtrebt, um ein anderes, dem entgegengeſetztes an ſeine Stelle zu ſetzen.

Es ergeben ſich hieraus die Grundſätze, nach welchen wir das Verhältniß des Begehrens zum Bewußtſein zu beurtheilen haben. Falſch würde man dies Verhältniß auffaſſen, wenn man der Meinung wäre, daß jedesmal das Begehren aus dem Bewußtſein ſich ergebe, welches eine der verſchiedenen Wendungen des ſogenannten Determinismus iſt. Dieſe Anſicht würde darauf zurückgehn, daß immer das Frühere das Spätere hervorbrächte, das vorhergehende Bewußtſein, der Gedanke oder das Gefühl des Guten, das Begehren des Guten. Dagegen iſt aber geltend zu machen, daß in dem Begehren ſelbſt das Bewußtſein des Guten oder des Zieles, auf welches das Begehren ausgeht, niemals vollendet ſein kann, ſondern nur dunkel oder unvollſtändig angelegt ſich vorfindet, als das Bewußtſein (die Ahnung) eines Zukünftigen. Denn was uns zukünftig iſt, iſt eben unſerm Bewußtſein wenigſtens nicht völlig gegenwärtig. Es würde nun aber wohl geſagt werden können, daß unſer Bewußtſein des Guten das Begehren des Guten unausbleiblich herbeiführte, daß wir das,

wovon wir eingesehn hätten, daß es gut sei, auch wollen oder begehren müßten, wenn wir im Begehren eine vollständige Einsicht vom Guten besäßen; da jedoch diese Einsicht im Begehren nicht vorhanden sein kann, so werden wir auch umgekehrt schließen müssen, daß das Begehren des Guten nicht unausbleiblich durch das Bewußtsein des Guten bestimmt werde. Nicht weil wir etwas für gut halten, begehren wir, sondern weil wir begehren, erscheint es uns als begehrungswerth und gut, und erst im Begehren entwickelt sich uns allmälig unsere Einsicht vom Begehrungswerthen. Dadurch soll jedoch keineswegs geleugnet werden, daß die vorhandene Entwicklung des wirklichen Bewußtseins einen Einfluß auf das Begehren ausüben könne und müsse. Dies ist überhaupt daraus ersichtlich, daß in einem jeden Bewußtwerden ein Bewußtsein enthalten ist und ohne dieses Bewußtsein gar nicht gedacht werden kann, weil überhaupt Werden und Sein in den weltlichen Dingen so mit einander verbunden sind, daß beide sich stets mit und in einander behaupten; denn in einem jeden Werden ist schon ein Vorhandenes erreicht, also ein gewordenes Sein gesetzt und in einem jeden Sein liegt auch schon das Streben in ein anderes überzugehn. Daß nun das gewordene Sein auch auf das weitere Werden seinen Einfluß ausüben müsse, versteht sich von selbst; denn wenn das Werden ein Anderes, als das bisher Gesetzte, realisiren soll, so kann es allein als ein Übergang aus dem Gewordenen in das Andere betrachtet werden und als ein solcher setzt es jenes voraus und schließt dasselbe als seinen Ausgangspunkt mit in sich. Es ergiebt sich hieraus auch die allgemeine Formel, nach welcher der Einfluß des Frü-

hern auf das Spätere gemeſſen werden kann. Denn eben nur ſo viel, müſſen wir ſagen, könne das Frühere zur Erzeugung des Spätern beitragen, als in ihm ſelbſt ſchon geworden und daher aus ihm auf das Spätere übertragbar ſei. Daß aber nicht immer alles, was als ein Poſitives in dem Frühern iſt, auf das Spätere übertragen wird, läßt ſich nur aus den Hemmungen ableiten, welche in der Entwicklung der Seele zwiſchen ihren einzelnen Lebensacten theils von äußern, theils von innern Bedingungen aus ſich ergeben.

Denken wir nun die Seele als ein Weſen, welchem bei ſeinem Anfange ein bloßes Vermögen zum Bewußtwerden und Bewußtſein zukommt, welches aber noch gar kein wirkliches Bewußtſein beſitzt, ſo müſſen wir das erſte Bewußtſein, mit welchem ſie auch erſt ein wirkliches Sein gewinnt, als ein Erzeugniß ihres erſten Begehrens ſetzen und es ſtellt ſich alſo dieſes Begehren als völlig unabhängig vom Bewußtſein dar. Aber freilich iſt es deswegen auch nur wie ein Anfang zu betrachten, welcher gar nicht ohne den Fortgang gedacht und im Bewußtſein nicht vollzogen werden kann. Mit dem erſten Begehren iſt aber auch ſogleich das erſte Bewußtſein verbunden, welches als eine Entwicklung des Vermögens der Seele zu betrachten iſt, ſei es ihrer Empfänglichkeit oder ihrer Freithätigkeit. Nachdem jedoch ſo das Vermögen der Seele in einem Bewußtſein ſich entwickelt hat, vergeht dieſes nicht ſogleich wieder, ſondern es ſetzt ſich in der Seele weiter fort. Denn die Entwicklung eines Weſens iſt nicht ein beſtändiges Entſtehen und Vergehen der in ihm angelegten Thätigkeiten, indem dieſe nur unter einander wechſelten, ſonſt würde eine jede Entwicklung, indem ſie zwar ſelbſt eine

neue Thätigkeit hervorbringt, aber auch zugleich die frühere Thätigkeit verdrängt, eben ſo ſehr Einwickelung als Entwickelung ſein. Vielmehr müſſen wir die wahre Entwicklung der Dinge als ein Fortſchreiten in ihrer Wirklichkeit betrachten. Als ein ſolches verkündet ſie uns die Erfahrung; als ein ſolches muß ſie auch die Vernunft fordern, welche nur unter der Bedingung unſer Leben als ein vernünftiges anſehn kann, daß durch dasſelbe in der Erreichung unſeres Zieles, unſerer Beſtimmung fortgeſchritten werde. Das Fortſchreiten aber ſetzt ſeinem Begriffe nach voraus, daß nicht allein in ihm etwas Neues ſich bilde, ſondern auch mehr, als zuvor war, gewonnen werde, und da nun das Mehr nothwendig das Weniger mit in ſich ſchließt, ſo dürfen wir auch nicht zögern anzuerkennen, daß durch die Annahme eines Fortſchreitens in der Entwicklung der Seele auch das Bleiben und Erhaltenwerden der frühern Entwicklungen vorausgeſetzt werde, ſoweit in dieſen Entwicklungen wirklich etwas Poſitives enthalten war. Deswegen geht auch das frühere Bewußtſein ſeinem poſitiven Gehalte nach in das ſpätere über und beſtimmt deswegen durch ſeine Art und Weiſe auch das Begehren. Aber indem dies den Übergang bildet in eine neue Entwicklung, welche einen Fortſchritt gegen das Frühere und mithin mehr enthält als dieſes, kann doch das Begehren nicht ganz beſtimmt werden durch das Bewußtſein, ſondern eben ſo weit iſt es unabhängig von dieſem, als es mehr als dieſes hervorzubringen im Begriff iſt; denn das Bewußtſein kann natürlich nur ſo viel für das Begehren ſetzen, als es ſelbſt enthält.

Wenn wir jedoch dieſe Grundſätze auf die Erfahrung

anwenden wollen, so werden wir uns dabei an den relativen Gegensatz zwischen den einzelnen Dingen in der Welt, welcher keinem von ihnen eine ungestörte Entwicklung verstattet, erinnert sehen. Im Allgemeinen können wir wohl bemerken, wie die frühern Entwicklungen im Fortschreiten unseres Lebens bleiben. Unsere Erkenntniß verschwindet uns nicht alsbald wieder, wie sie entstanden ist, sondern sie wird die Grundlage einer weitern Erkenntniß, in welcher sie festgehalten wird. So indem wir aus den Grundsätzen auf die Folgerungen übergehen, dürfen wir dabei jene nicht vergessen, weil die Überzeugung in den Folgerungen sich nur daraus ergiebt, daß wir dabei der Gründe uns bewußt sind. Ebenso bildet sich unser Gemüth, unser Geschmack und unsere Liebe aus, indem wir die frühern Bildungsgrade derselben in die spätern herübernehmen, und unser sittlicher Charakter gewinnt nur dadurch Festigkeit und eine allseitigere Bildung, daß wir die früher gewonnenen Grundsätze und Erfahrungen für unser weiteres Leben festzuhalten im Stande sind. Allein wir werden dabei auch nicht übersehen können, daß sehr bedeutende Schwankungen in der Entwicklung unseres Lebens vorkommen und nicht ein so sicherer Fortschritt in der Verwirklichung unsrer Anlagen sich uns ergeben will, daß nicht oftmals das, was wir schon früher zur Erkenntniß uns gebracht hatten, später von uns vergessen werden könnte, daß nicht die Festigkeit unseres Charakters oft sich wieder erschüttert sähe, unser Gemüth, unser Geschmack und unsere Liebe eher Rückschritte als Fortschritte gemacht zu haben schienen, und alles dies muß uns davon überzeugen, daß die Entwicklung unseres Lebens zeit-

lichen Hemmungen unterworfen iſt, welche davon abgeleitet werden können, daß theils die äußern Einwirkungen uns ſtören, theils auch die Entwicklungen unſeres Innern ſelbſt, indem ſie verſchiedene Richtungen einſchlagen, ſich untereinander wechſelſeitig ausſchließen und beſtreiten. Es wird nun zwar angenommen werden können, daß die frühern Entwicklungen unſeres Bewußtſeins, wenn ſie durch äußere Hemmungen oder durch eine andere Richtung des innern Lebens verdrängt werden, dadurch uns nicht gänzlich verloren gehen; denn wir ſehen auch, daß wenn ſolche Hemmungen aufgehört haben und die Richtung des Lebens in einen Lauf gekommen iſt, welcher die frühern Fortſchritte nicht mehr ſtört, dieſe von Neuem als ſchon unſerm Bewußtſein angeeignet hervortreten; aber dennoch werden wir eingeſtehn müſſen, daß die Fortſchritte unſeres Bewußtſeins keinen ſo gleichmäßigen Gang gehen, daß alles früher Entwickelte uns zu jeder Zeit zu Gebot ſtände und immer in gleicher Weiſe uns gegenwärtig wäre; ſondern vieles, werden wir zugeben müſſen, was ſchon in unſerm Leben wirklich geworden, kann durch ſpätere Entwicklungen in uns verdunkelt werden und gleichſam im Hintergrunde unſerer Seele ſchlafen, die Gelegenheit erwartend, wo es wieder zur Thätigkeit ſich emporzuarbeiten vermag. Wenn wir demnach die Geſammtheit der Bildungsſtufe, auf welcher die einzelne menſchliche Seele ſteht, zuſammenfaſſen wollen in einen Begriff, ſo haben wir in ihm zweierlei Beſtandtheile zu unterſcheiden, das, was ſo eben in dem wirklichen Bewußtſein vorhanden iſt, und das, was in dem Grunde der Seele ruht, ſo eben durch Hemmungen zurückgehalten im wirklichen Bewußtſein ſich zu bethätigen.

Nach unſern allgemeinen Grundſätzen von dem relativen Gegenſatze und von dem Zuſammenhange der Dinge in der Welt werden wir nun auch nach der einen Seite zu die Meinung derer zurückzuweiſen haben, welche uns anrathen möchten den Einwirkungen der Sinnlichkeit in den Entwicklungen unſerer Seele uns zu entziehen, nach der andern Seite zu die Anſicht, daß wir uns dieſen Einwirkungen ohne Beſorgniß und gänzlich unterwerfen dürften.

Wer in der Sinnlichkeit nur den Feind der Sittlichkeit ſieht, der mag ein Leben uns empfehlen in fortſchreitender Ertödtung und Unterdrückung der ſinnlichen Regungen; er mag in der Unempfindlichkeit und Apathie der Seele die höchſte Tugend ſehen und durch die Zurückziehung der Vernunft in ſich ſelbſt ihre Vollkommenheit zu gewinnen ſuchen. Aber er muß auch wiſſen, daß ſeine Anſicht folgerichtig durchgeführt darin enden würde, daß die Vernunft entweder nach Vernichtung der Außenwelt oder nach völliger Vereinzelung der Seele, mit welcher ſie durch die ſinnliche Empfänglichkeit zuſammenhängt, und mithin nach Aufhebung des Zuſammenhanges der Welt zu ſtreben hätte. So wie wir nun davon überzeugt ſein müſſen, daß ein ſolches Streben Unmögliches verlange, ſo müſſen wir auch zugeben, daß es unvernünftig ſei. Es würde aber auch der wahren Bedingungen unſeres vernünftigen Lebens uns berauben; denn die Welt außer uns bietet uns einen geeigneten Schauplatz unſerer Handlungen dar und giebt den Gegenſtand, an deſſen Bearbeitung wir die Fähigkeiten unſerer Vernunft entwickeln und üben ſollen; ſie bringt uns zur Geburt, ſie verſetzt uns in eine Geſellſchaft, welche unſere vernünftige Bildung trägt und pflegt, und in jeder

Weiſe würden wir uns der Erregungen unſeres Lebens berauben, welche wir nöthig haben, wenn wir uns von ihr zurückziehen wollten. Es kann nur eine krankhafte Sinnlichkeit ſein, welche wir zu fürchten haben; es kann auch nur eine krankhafte Stimmung des Begehrens ſein, welche jede Art der ſinnlichen Erregung verabſcheuen zu müſſen glaubt.

Aber der relative Gegenſatz zwiſchen der Seele und der Außenwelt, in welchem eine Hemmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit ſtattfinden kann, ſetzt auch voraus, daß beide, Außenwelt und Innenwelt der Seele, nicht in völliger Übereinſtimmung mit einander ſich entwickeln. Man könnte allerdings meinen, daß durch das allgemeine Geſetz, welches Innenwelt und Außenwelt mit einander verbindet, indem es nach einem und demſelben Ziele der Entwicklung ſtrebt, auch die beiden Glieder des Gegenſatzes in Übereinſtimmung erhalten werden müßten, und daß daher auch der ſinnliche Trieb, welcher uns der Außenwelt zuwendet, mit dem vernünftigen Triebe nicht ſtreiten könne. Allein wenn eine ſolche völlige Einigkeit der Entwicklung zwiſchen der Seele und ihrer Außenwelt ſtattfinden ſollte, ſo würden in der That beide ganz in Eins gehen und nur eine Entwicklung darſtellen, in welcher gar keine Hemmung Raum fände. Denn die Hemmung ſetzt immer voraus, daß dem Gehemmten ein Hemmendes ſich entgegenſetzt. So lange alſo noch eine Entwicklung ſtattfindet, welche in einer Beſchränkung ſteht, iſt eine völlige Übereinſtimmung nicht zu erwarten. Das allgemeine Geſetz daher einigt zwar die Dinge in ihrem Leben, aber indem es auf ein zu Vollziehendes hinweiſt, welches noch nicht vollzogen iſt, auf ein zukünftiges Ziel, ſetzt es

auch voraus, daß die Einigung noch nicht vollkommen gewonnen worden, und den relativen Gegenſatz unter den Dingen in ihrem Leben müſſen wir als ein Zeichen anſehn, daß die Reibung unter den verſchiedenen Kräften der Welt als ein Mittel gebraucht werden ſoll, durch welches erſt die rechte Einigkeit der Dinge gewonnen werden kann. Erheben wir uns auf den Standpunkt der Vernunft, ſo müßten wir ſagen, ſie könne nur dadurch gewonnen werden, daß die Vernunft ſie ſelbſt ſetze und in ſich vollziehe; aber eben dies ſetzt auch voraus, daß ſie urſprünglich nicht geſetzt ſei. Der Gedanke einer ſolchen Einigkeit des Lebens zwiſchen Außenwelt und Innenwelt und daher auch zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, weiſt alſo nur auf ein Ende oder Ziel der Entwicklung hin, welches wenigſtens gegenwärtig nicht vorhanden iſt. Daher müſſen wir auch die Anſichten verwerfen, welche in verſchiedenen Formen das Leben in Übereinſtimmung mit dem ſinnlichen Triebe oder mit dem Naturtriebe, wie man ſich ausgedrückt hat, unbedingt als das vernünftige Leben empfohlen haben.

Der relative Gegenſatz zwiſchen der Seele und der Außenwelt verlangt alſo ein Leben, in welchem jene theilweiſe den Tendenzen dieſer ſich anſchließt, theilweiſe aber auch denſelben ſich verſagt. In beiden Richtungen aber, müſſen wir dabei doch anerkennen, geht die Entwicklung des Ganzen vor ſich, nur bald mehr als eine Entwicklung der Seele, bald mehr als eine Entwicklung der Außenwelt. Im Allgemeinen muß es uns als vernünftig erſcheinen mit der Welt fortzuſchreiten und nicht gegen den Gang derſelben anzukämpfen, ſondern den Anregungen zu folgen, welche in der Entwicklung der Welt überhaupt liegen. Dieſe Re-

gel werden wir ſogar da noch feſtzuhalten haben, wo wir uns in einem überwiegend leidenden Verhältniſſe gegen die Außenwelt befinden, indem wir anerkennen, daß es dem einzelnen Weſen geziemt den Entwicklungen des Allgemeinen ſich unterzuordnen. Wir haben in ſolchen Fällen die Hemmung unſerer eigenen Thätigkeit als ein Ereigniß anzuſehn, welches von dem relativen Gegenſatze des Einzelnen gegen die übrigen Dinge ausgeht und welchem wir uns nicht entziehen können oder ſollen, wie z. B. dem Wechſel des Schlafes mit dem Wachen, und dürfen annehmen, daß hierdurch in der That Unterbrechungen in der Entwicklung unſerer Vernunft, wenn auch nicht abſolut, doch in relativer Geltung, eintreten können, welche unſere Vernunft ſelbſt gut heißen muß, weil ſie zur Entwicklung des Ganzen dienen. Aber eine falſche Ausdehnung würde jener Regel gegeben werden, wenn man ſie ſo verſtehen wollte, daß wir den Anregungen der Außenwelt unbedingt zu folgen hätten. Denn den Anregungen folgen, welche in der Entwicklung der Welt überhaupt liegen, heißt nicht den Anregungen der Außenwelt folgen, ſondern zu der Welt gehören auch wir, und die Tendenzen, welche in uns ſelbſt liegen, müſſen daher von dem vernünftigen Leben eben ſo ſehr beachtet werden, wie die Tendenzen der Außenwelt. Beide haben wir ſo viel als möglich in Übereinſtimmung zu ſetzen und müſſen daher in der unvollkommenen Übereinſtimmung beider, in welcher wir begriffen ſind, anerkennen, daß die übrige Welt unſtreitig Rechte an unſer Thun und Leiden hat, aber auch wir unſere Rechte gegen ſie haben und behaupten dürfen, d. h. verlangen dürfen, daß ſie in unſere Entwicklung ſich ſchicke, wie wir uns in die ihrige.

Wenn nun unſere Unterſuchung auf das ganze Gebiet ſich erſtrecken ſoll, auf welchem der Wechſelverkehr zwiſchen Receptivität und Spontaneität der Seele herrſcht, ſo haben wir doch nach dem Vorigen dieſem Gebiete und unſerer Unterſuchung eine doppelte Grenze zu ſtecken. Von der einen Seite würde der Wechſelverkehr da gänzlich aufhören, wo die Seele von der Außenwelt völlig ſich trennte, von der andern Seite da, wo ſie völlig mit der Außenwelt zuſammenginge. Beide Punkte aber dürfen nur als Extreme gedacht werden, welche in der Entwicklung der Welt nicht wirklich vorkommen, ſondern nur annäherungsweiſe dargeſtellt werden können. An den erſten Punkt findet eine Annäherung da ſtatt, wo ein ſolches Misverhältniß zwiſchen der äußern Einwirkung und den innern Tendenzen geſetzt iſt, daß die letztern der erſtern nicht folgen können; da verſchließt ſich die Seele in Unempfindlichkeit den äußern Einwirkungen und ihre Thätigkeit hört auf bemerklich zu ſein. Hier iſt die Grenze von Seiten der Sinnlichkeit geſetzt. Die Erſcheinungen ſind zu bekannt, welche nach dieſer Grenze hinſtreben, als daß ſie mehr als angedeutet zu werden bedürften. Der übermäßige Reiz bringt Schmerz hervor; ſobald aber der Schmerz zu heftig wird, überwältigt er unſere Empfänglichkeit und führt zuletzt Abſtumpfung oder Ohnmacht, wenn nicht gar den Tod herbei, wodurch die ſinnliche Thätigkeit aufhört, wenigſtens ſoweit ſie uns bemerkbar iſt. Obwohl nun dieſe Störungen unſerer Sinnlichkeit zugleich mit Störungen unſerer vernünftigen Thätigkeit verbunden ſind, ſo liegen ſie doch außerhalb unſerer Aufgabe, da hierbei die Thätigkeit der Sinnlichkeit aufgehoben iſt, ſoweit wir ſie wiſſenſchaftlich verfolgen können.

An die andere Grenze aber findet eine Annäherung von der Seite der vernünftigen Thätigkeit statt. Die völlige Vereinigung der Seele mit der Außenwelt würde eingetreten sein, wenn die erstere in ihrer Thätigkeit alle Tendenzen der letztern in sich aufgenommen hätte und nur im Bewußtsein der ganzen Welt thätig wäre; dies aber würde die Vollendung der Vernunft bezeichnen. Eine Annäherung hieran findet in allen den reinen Thätigkeiten der Vernunft statt, in welchen wir keinen ausschließlichen Besitz des von uns Ausgebildeten in Anspruch nehmen, sondern die Güter, welche uns angehören, als Güter des Allgemeinen betrachten. So in der Wissenschaft, von deren Besitz wir niemanden ausschließen, indem wir sie uns aneignen. Denn der Gedanke, welcher mein ist, hört dadurch auf keine Weise auf der Gedanke aller übrigen vernünftigen Wesen zu sein, welche sich ihn aneignen mögen. Mein Gedanke beschränkt nicht den Gedanken der Übrigen. Sollte er durchaus rein ohne alle fremde Beimischung auftreten, so würde er auf eine durchaus unpersönliche Weise, ohne alle Beziehung auf das Individuum sich ausbilden müssen. So in der Liebe, welche die Güter des Lebens nicht für sich allein, sondern für alle Geliebte setzt. Die Vollendung der Liebe würde es sein alle Güter als völlig gemeinschaftliche zu fühlen. Es ist von wesentlicher Bedeutung für unsere Untersuchung diese Weise der Vernunft nicht außer Augen zu lassen, in welcher sie alles, was sie dem Einen aneignet, dadurch dem Besitze des Andern nicht entzieht und daher in ihren Thätigkeiten keine Beschränkung des Einen durch den Andern setzt. Aus dieser ihrer Weise folgt aber auch, daß in der Wechselwirkung der Dinge, welche un-

ſere Aufgabe vorausſetzt, keine abſolut reine Thätigkeit der Dinge vorkommen könne, weil die Wechſelwirkung Thätigkeiten der Dinge vorausſetzt, welche ſich von einander abſondern und in einem relativen Gegenſatz zu einander ſtehen. An den rein vernünftigen Gedanken, der ohne Beimiſchung eines perſönlichen Bewußtſeins iſt, an die reine Liebe, in welcher die ganze Welt als eine völlige Gemeinſchaft aller Güter des Lebens umfaßt wird, kann es alſo nur eine Annäherung geben, ſo lange wir noch in einer fortſchreitenden Entwicklung des Lebens begriffen ſind.

Es ſcheint nicht nöthig zu ſein für unſere vorliegende Aufgabe in weitere Unterſcheidungen einzugehn, welche das Bewußtſein nach verſchiedenen Seiten der Betrachtung zerlegen könnten. Wir werden daher den bekannten Unterſchied zwiſchen Erkenntniß und Gefühl hier bei Seite liegen laſſen und beide unter den allgemeinen Begriff des Bewußtſeins zuſammenfaſſen ohne uns jedoch die Freiheit zu beſchneiden in den Beiſpielen, welche wir zur Erläuterung gebrauchen werden, auch auf dieſen Unterſchied Rückſicht zu nehmen, wiewohl es hierbei einige Unbequemlichkeiten bereiten dürfte, daß die Theorie des Gefühls noch bei weitem weniger ausgebildet iſt, als die Theorie der Erkenntniß. Dagegen müſſen wir bemerken, daß der Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft eben ſo ſehr auf das Bewußtſein als auf das Bewußtwerden und Begehren ſeine Anwendung findet. Wir haben demnach zwei Arten des Bewußtſeins, das ſinnliche und das vernünftige Bewußtſein, und zwei Arten des Begehrens, das ſinnliche und das vernünftige Begehren, zu unterſcheiden, werden aber nach unſern frühern Bemerkungen beide Arten des Bewußt-

ſeins und beide Arten des Begehrens immer in Beziehung zu einander auffaſſen müſſen.

Wenn wir nun das Verhältniß zwiſchen dem Sinnlichen und dem Vernünftigen in unſerer Entwicklung überhaupt darauf zurückführen, daß die menſchliche Seele zu jeder Zeit als ein dem Ganzen der Welt angehöriges Glied betrachtet werden muß, wobei auf jeder Stufe ihres fortſchreitenden Lebens weder Empfänglichkeit noch Freithätigkeit ihr fehlen kann, alſo auch weder die Thätigkeit der Sinnlichkeit noch der Vernunft, ſo müſſen wir auch anerkennen, daß weder ein Bewußtſein noch ein Begehren vorkommen kann, welches entweder rein ſinnlich oder rein vernünftig wäre; ſondern dieſe Unterſcheidungen werden nur bei Betrachtung unſeres Lebens durch unſer Nachdenken von uns eingeführt, indem wir nach den Gründen unſeres Lebens forſchend für einen jeden Lebensact einen doppelten Grund unterſcheiden müſſen. Den Lebensact ſelbſt können wir ein Product zweier Factoren, der Sinnlichkeit und der Vernunft, nennen; es kommt uns aber bei Unterſuchung ſeiner Gründe darauf an, das Sinnliche, welches aus dem einen Factor fließt, von dem Vernünftigen, welches der andere Factor hervorbringt, abzuſondern in unſern Gedanken, weil beide immer mit einander verbundene Beſtandtheile unſeres Lebens verſchiedenen Urſprung und auch wohl eine verſchiedene Bedeutung für den Zweck unſeres Lebens haben. Da jedoch das Sinnliche und das Vernünftige in unſerm Leben als einem Producte oder als Erſcheinung, wie man ſich ausdrücken kann, immer nur mit einander vermiſcht zu finden ſind, ſo kann man auch die Kennzeichen, an welchen beide unterſchieden werden müſſen, nicht in dem

Producte oder der Erſcheinung des Lebens finden, ſondern man muß ſie durch Nachdenken ſich zu entwickeln ſuchen.

Wenn wir das Sinnliche auf die Receptivität der Seele zurückführen, ſo fällt es in die Augen, daß es nur als ein Empfangenes angeſehn werden kann. Es iſt gegeben durch die Verhältniſſe, in welchen die Seele lebt. Dagegen das Vernünftige von der Freithätigkeit der Vernunft ausgehend wird als ein Erworbenes und durch die eigene Thätigkeit der Seele Hervorgebrachtes gedacht werden müſſen. Es liegt hierin der Gegenſatz zwiſchen dem Nothwendigen und dem Freien, wenn wir das Nothwendige als das betrachten, was durch die äußern Verhältniſſe erzwungen wird und inſofern als ein Zufälliges für die Seele angeſehn werden kann, als es nicht aus ihrem eigenen Weſen hervorgeht, wenn wir dagegen das Freie als das ſetzen, was die Seele aus ihrem eigenen Weſen hervorbringt. Wir haben hierbei jedoch ſorgfältig zu vermeiden, daß uns die Zweideutigkeit nicht täuſche, welche in dem Worte nothwendig liegt, indem wir das Nothwendige bald dem Freien bald dem Zufälligen entgegenſetzen, welche doch gewiß kein Verehrer des Freien für gleichbedeutend anſehen wird. Sofern das Nothwendige dem Zufälligen entgegengeſetzt wird, haben wir darunter das zu verſtehen, was in dem Weſen eines Dinges liegt und ihm daher in Wahrheit eigen iſt; eine ſolche Nothwendigkeit aber iſt der Freiheit nicht entgegengeſetzt, weil die freie Thätigkeit als eine ſolche angeſehn werden muß, welche dem thätigen Weſen wahrhaft eigen auch ſeinem Weſen gemäß ſein muß. So kann auch eine geſetzmäßige Thätigkeit frei ſein, ſofern ſie nach einem Geſetze geſchieht, welches in dem thätigen Weſen ſelbſt

liegt und welches dieſes daher ſich ſelbſt giebt. Um nur ein Beiſpiel anzuführen: wir erkennen offenbar in geſetzmäßiger Thätigkeit denkend; aber dennoch iſt das Erkennen unſere eigene und freie Thätigkeit, weil die Geſetze des Denkens in unſerem Weſen liegen und weil wir denkend ſie uns aneignen. Sofern dagegen das Nothwendige dem Freien entgegengeſetzt wird, verſtehen wir darunter das, was durch äußere Verhältniſſe einem Dinge abgezwungen wird, was alſo nicht in dem Weſen dieſes Dinges gegründet iſt, ſondern ihm aus ſeinen zufälligen Verhältniſſen ankommt. Wenn nun einem Dinge ſein Weſen ganz und gar, als vollendet gegeben wäre, ſo daß es zum Beſitze desſelben nicht durch ſeine eigene Thätigkeit gelangte, ſo würden wir ihm auch keine freie Thätigkeit zuſchreiben können. Da wir aber davon ausgehen, daß der menſchlichen Seele ihr Weſen, ſei es in der Geburt oder in der Schöpfung, nur als ein Vermögen gegeben iſt, welches ſie erſt durch ihre eigene Thätigkeit zur Wirklichkeit bringen oder in Beſitz nehmen ſoll, ſo haben wir eben hierin ihre Freiheit zu erkennen.

Da wir in der Ableitung des Gegenſatzes zwiſchen Receptivität und Spontaneität von der Wechſelwirkung der Dinge oder ihrer Thätigkeiten ausgegangen ſind, ſo dürfen wir auch die Einwürfe, welche gegen die Freiheit aus der urſachlichen Verbindung gezogen worden ſind, nicht ganz übergehen. Die urſachliche Verbindung über alle Gegenſtände ſich erſtreckend, hat man geſagt, mache alles zu einem Nothwendigen, weil nemlich die Wirkung nothwendig ſei. Man vergißt aber dabei, daß die urſachliche Verbindung nicht allein Wirkungen, ſondern auch Urſachen ſetzt,

welche ſofern ſie nicht wieder als Wirkungen oder Producte eines Andern angeſehn werden können, als unabhängig oder frei gedacht werden müſſen. Nur in den Fällen alſo, in welchen man Gegenſtände als reine Producte eines Andern ſetzt, fällt alle Freiheit derſelben weg. Von der Seele jedoch hält es nicht ſchwer nachzuweiſen, daß wir mit ihr in einem andern Falle ſind. Denn da wir ihr Bewußtſein von ſich ſelbſt zuzuſchreiben haben, ſo müſſen wir auch eine eigene Thätigkeit derſelben anerkennen. Das Bewußtſein nemlich wird ſelbſt von denen, welche die Freiheit der Seele geleugnet haben, als eine eigene Thätigkeit derſelben anerkannt, wenn ſie ihre Lehre in die Formel faſſen, daß der Seele nur das Zuſehen bei dem Geſchehen zukomme, d. h. das Innewerden oder das Bewußtſein deſſen, was vorgehe. Ein ſolches läßt ſich nur als eine Thätigkeit denken, welche auf das Thätige zurückgeht und in ihm etwas ſetzt. Es beſteht in einer reflexiven Thätigkeit, wenn wir dieſen Ausdruck im weiteſten und urſprünglichen Sinn faſſen. Der Begriff der reflexiven Thätigkeit ſetzt aber, daß das, in welchem das durch die Thätigkeit Geſetzte iſt, auch zugleich das Setzende ſei, und verlangt alſo eine Thätigkeit, welche von dem ausgeht, auf welches ſie zurückgeht, und mithin dem, in welchem die Reflexion vorgeht, eigen iſt. Daher möchte auch wohl niemand zu ſagen wiſſen, wie ihm ſein Bewußtſein gegeben oder von einem Andern, was es auch ſei, vollzogen werden, wie es ſein könne ohne ſein Zuthun. Doch wir wiederholen hier nur, was wir ſchon früher in einer andern Beziehung haben ſagen müſſen. Wir ſcheinen hiermit den kleinſten Kreis der Freiheit uns erſtritten zu haben, die bloß innere Frei-

heit, nicht die nach außen wirkende; den, welcher mit dieſer nicht zufrieden ſein ſollte, haben wir auf das zu verweiſen, was auch ſchon früher geſagt worden iſt über das Ausſchlagen des Innern nach außen und über die Nothwendigkeit den Begriff der Seele entweder weiter zu faſſen und ihr auch eine äußere Wirkſamkeit in der Belebung des Leibes zuzuſchreiben, oder ſie nur als eine Seite des lebendigen Dinges zu betrachten. Was aber den Kreis unſerer hier eingeleiteten pſychologiſchen Unterſuchungen betrifft, ſo kann es uns genügen die Freiheit der Seele in der Bildung des Bewußtſeins behauptet zu haben. Sollte jemand dieſen Kreis der innern Freiheit, dieſer Freiheit im Bewußtſein und im Zuſehen gar zu unbedeutend finden, ſo wollen wir ihn nur daran erinnern, daß auch die Wiſſenſchaft eine Art des Bewußtſeins und des Zuſehens iſt, ſo wie die Zufriedenheit, ja die Seligkeit der Seele.

Wenn wir nun aber allein der Freithätigkeit und alſo der Vernunft Freiheit zuſchreiben können, ſo kommt dabei der ſehr bedenkliche Punkt zur Sprache, inwiefern wir der Sinnlichkeit, welche nur das Nothwendige in unſer Leben bringt, einen Antheil an unſerem eigenen Leben zuſchreiben können. Denn da wir das Freie allein als das betrachten, was in unſerm Leben uns wahrhaft zuzueignen, uns zuzurechnen iſt, wie man ſich auszudrücken pflegt, ſo ſcheint für das Sinnliche nichts übrig zu bleiben, was wir uns zurechnen und zueignen könnten. Man pflegt dagegen die Sinnlichkeit auch wohl als ein Vermögen der Seele zu betrachten, von einem ſinnlichen Erkenntnißvermögen, Gefühlsvermögen und Begehrungsvermögen zu ſprechen, und wenn wir alsdann die ſinnlichen Thätigkeiten oder die Thätigkeiten

der Receptivität uns begreiflich machen wollen, so werden wir sie als Thätigkeiten, welche aus unserm Vermögen hervorgehn, auch uns zuzuschreiben haben. Was nun zuerst den letzten Punkt betrifft, so müssen wir bemerken, daß wir überhaupt nur ein Vermögen der Seele im Ganzen anzuerkennen haben, welches jedoch in verschiedenen Beziehungen aufgefaßt werden und unter verschiedenen abstracten Begriffen gedacht werden kann, ja gedacht werden muß, wenn wir die Nothwendigkeit der Abstraction im Fortschreiten unseres Denkens nicht leugnen können. Was aber im Besondern die Empfänglichkeit oder Sinnlichkeit der Seele betrifft, so bezeichnet diese nichts anderes als die Seite oder Beziehung unseres Vermögens, inwiefern wir uns den übrigen Dingen und damit dem Allgemeinen anschließen, in ihm unsere Würzel finden und aus ihm unsere Nahrung saugen, aber auch nur im Begriff sind aus ihm uns etwas wahrhaft anzueignen, ohne es wirklich schon uns angeeignet zu haben. Denn sobald eine Thätigkeit in uns hervortritt, durch welche wir etwas in uns Angelegtes zur Wirklichkeit bringen, mithin einen Zweck unseres Lebens erreichen, da es der Zweck unseres Lebens überhaupt ist das in uns Angelegte zu verwirklichen, tritt auch schon eine Entwicklung in uns ein, welche der Vernunft zugeschrieben werden muß, und wir sind also dadurch über das hinausgegangen, was der Sinnlichkeit angehört. Anders können wir das Verhältniß dieser Begriffe zu einander im Allgemeinen nicht bestimmen. Denn der Vernunft kommt es zu alle freie Thätigkeiten, also alle Verwirklichungen aus dem Vermögen heraus, so wie alle Zwecke zu vollziehen. Die Sinnlichkeit kann hierzu nur einen Anknüpfungspunkt, nur ein

Mittel oder eine Anregung abgeben; die Vernunft aber hat es allein in der Gewalt an den Anknüpfungspunkt die eigene Thätigkeit anzuſchließen, das Mittel und die Anregung für den Zweck zu gebrauchen. Nur ſich ſelbſt will die Vernunft, nur in ſich ſelbſt findet ſie alle ihre Zwecke; ſie will aber alle Fortſchritte in der Verwirklichung unſeres Weſens, weil ſie alle unſerm letzten Zwecke uns zuführen, und daher kann auch die Sinnlichkeit keinen dieſer Fortſchritte vollziehen und nichts zur Wirklichkeit bringen, was in unſerm Vermögen angelegt iſt; ſondern ſie kann nur die hierzu nothwendigen Bedingungen abgeben, indem ſie die Förderungen unſerer eigenen Thätigkeit in uns aufnimmt, welche, wie wir früher geſagt haben, aus unſerer urſachlichen Verbindung mit der Außenwelt uns zufließen. Hiermit erledigt ſich denn auch das, was zuvor im erſten Punkte von uns gefragt wurde, wie wir der Sinnlichkeit einen Antheil an unſerm eigenen Leben zuſchreiben können. Nur als einen Anknüpfungspunkt, als ein Mittel für unſer Leben dürfen wir ſie betrachten; ſie gehört dieſem Leben allerdings an, jedoch nur als etwas, was ſeinen Gebrauch erwartet, was an und für ſich weder viel noch wenig bedeuten würde, aber dennoch von dem größeſten Werthe iſt, ſobald es zweckmäßig benutzt wird. Wir müſſen die Sinnlichkeit mit den äußern Gütern vergleichen, welche wir uns auch zuſchreiben und als unſern Beſitz uns anrechnen, obgleich ſie außer uns ſind; wir legen ſie uns eben als Mittel bei und als Anfänge, welche unter der Hand der Vernunft zu etwas werden ſollen. Solche Mittel werden der Vernunft alsdann Antriebe zur Thätigkeit und Erregungen ihrer freien Entwicklung werden.

Wenn wir jedoch das Vernünftige als das Freie, das Sinnliche als das Nothwendige in unſerm Leben bezeichnen, ſo ſind dieſe Beſtimmungen ſelbſt in der Betrachtung des Wirklichen ſehr ſchwer zu unterſcheiden. Was iſt es denn, wird jedermann fragen, was wir als unſere freie That in Anſpruch zu nehmen haben, was iſt es dagegen, was die Verhältniſſe unſeres Lebens als ein Nothwendiges von uns erzwingen? Wir werden dieſe Fragen als eine Aufforderung anſehn müſſen die Rollen genauer zu unterſuchen, welche das Freie und das Nothwendige in unſerm Leben ſpielen.

Freiheit pflegt man beſonders im Begehren zu ſuchen, welches auch inſofern richtig iſt, als das Bewußtſein uns beſtimmt erſcheint durch das Bewußtwerden und alſo vom Begehren abhängig iſt. Nur muß man dabei nicht vergeſſen, daß im Bewußtſein ſelbſt das Begehren enthalten iſt, indem dieſes jenes hervorbringt und feſthält, ſo daß im Bewußtſein ſelbſt, ſofern es von einem freien, d. h. vernünftigen Begehren ausgeht und gehalten wird, das Freie ſich findet. Aber eben nur dem vernünftigen Begehren haben wir Freiheit zuzuſchreiben, das ſinnliche Begehren dagegen iſt nicht ſowohl unſere Thätigkeit als die Thätigkeit der Natur in uns, ein unfreiwilliger Act, welcher ſich uns ergiebt, weil unſere Empfänglichkeit durch die äußern Verhältniſſe beſtimmt wird.

Ein jedes Begehren bezieht ſich aber, wie wir geſehn haben, auf ein Zukünftiges, welches in der Seele ein noch zu gewinnendes Bewußtſein iſt. Dieſes Zukünftige ſtellt ſich uns nothwendig als etwas Begehrungswerthes und alſo als ein Gut dar, ſollte es auch nur von negativer Seite

ſein, und es theilen ſich uns daher die Güter nach den verſchiedenen Arten des Begehrens auch in ſinnliche und in vernünftige Güter ein. Das ſinnliche Gut, nach welchem das ſinnliche Begehren ſtrebt, führt die Befriedigung des ſinnlichen Triebes und Begehrens herbei, welche wir den Genuß nennen. Dieſer iſt immer nur als ein Werk der Natur in uns anzuſehn und kann von uns nicht hervorgebracht werden, ſondern höchſtens die Mittel, durch welche er ſich in uns erzeugt, ſind wir herbeizuſchaffen im Stande. Dagegen das vernünftige Gut betrachten wir als ein von uns Ausgehendes. Es beſteht in nichts anderem, als in der Erreichung unſerer Beſtimmung durch die Entwicklung unſerer Anlagen, ſei es für uns ſelbſt oder für die übrige Welt. Dies iſt der Zweck, welcher von uns gewollt wird, und das vernünftige Begehren nennen wir deswegen das Wollen und unſer Vermögen, ſofern es in Beziehung auf dieſen Zweck gedacht wird, den Willen. Das Wollen iſt immer mit dem unvollendeten Bewußtſein eines Zweckes verbunden, ſo wie das ſinnliche Begehren mit dem unvollendeten Bewußtſein eines Genuſſes, welchen dasſelbe anſtrebt. Es folgt hieraus, daß der Genuß niemals vernünftiger Weiſe gewollt werden kann. Denn vernünftiger Weiſe können wir nur das wollen, was wir vollbringen können; der Genuß aber iſt eine Sache, welche nicht in unſerer Gewalt iſt, ſondern nur durch die Verhältniſſe der Natur in uns hervorgebracht werden kann. Wir mögen es zwar der gewöhnlichen Ausdrucksweiſe als eine der Ungenauigkeiten hingehen laſſen, von welchen ſie voll iſt, wenn ſie zuweilen den Genuß als einen Zweck unſeres Wollens und Handelns bezeichnet, weil er neben den Zwecken

unſeres Wollens einherläuft, ſo wie das ſinnliche Begehren neben dem Wollen, dürfen aber dem philoſophiſchen Ausdruck eine ſolche Ungenauigkeit nicht erlauben.

Nun haben wir aber darauf zu achten, daß der Genuß immer nur etwas Augenblickliches iſt, ſo wie die Gegenwart. Nur die Gegenwart betrifft der Genuß oder nur das Gegenwärtige kann genoſſen werden. Wenn in der Erinnerung an die Vergangenheit oder in der Hoffnung auf die Zukunft ein Genuß gefunden wird, ſo doch nur, weil Erinnerung und Hoffnung uns gegenwärtig ſind, wobei übrigens auch der Begriff des Genuſſes nicht in ſeiner ſtrengen Bedeutung genommen wird. Daher müſſen wir denn auch anerkennen, daß alles ſinnliche Begehren nur auf etwas rein Augenblickliches gerichtet iſt und daß daher auch das Bewußtſein, welches durch das ſinnliche Begehren hervorgebracht wird, nur als ein augenblickliches angeſehn werden darf. Zwar wenn wir das ſinnliche Bewußtſein von einer Wirkung ableiten, welche das Äußere auf uns ausübt, ſo werden wir auch darin etwas erblikken dürfen, was von dem Momente ſeines Eintrittes aus weiter über unſer Leben ſich verbreitet; allein wir werden auch zugleich zu bemerken haben, daß es in der Fortſetzung ſeines Einfluſſes beſtändigen Abwandelungen unterworfen iſt und daher durchaus nicht als etwas Feſtſtehendes ſich darſtellt. Der ſinnliche Eindruck theilt unſerer Seele eine gewiſſe Stimmung mit, welche auf die weitere Entwicklung ſich fortpflanzt und die Auffaſſung ſpäterer ſinnlicher Eindrücke modifeirt, dies ſehen wir an den bekannten Erfahrungen über die Verſchmelzung der ſinnlichen Empfindungen unter einander, z. B. in dem Wechſel der Töne, in

der Folge der Farben, der Geſchmacksverſchiedenheiten u.ſ.w., an der Art, wie der ſinnliche Eindruck in unſerer Einbildungskraft und in unſerm Gedächtniſſe ſeine Spuren zurückläßt, und wir werden alſo ein gewiſſes Bleiben des ſinnlichen Bewußtſeins in uns nicht leugnen können; aber es bleibt nicht in derſelben Weiſe in uns, in welcher es zuerſt eintritt, ſondern es verſchmilzt ſich mit den ſpätern Eindrücken, die Lebhaftigkeit und Beſtimmtheit, in welcher es zuerſt vorhanden war, verliert ſich in dem matten und unbeſtimmten Bilde, welches unſere Einbildungskraft, unſer Gedächtniß, wie man ſich auszudrücken pflegt, von ihm bewahrt. Daher dürfen wir es ohne Beſchränkung feſtſetzen, daß alles Sinnliche nur in veränderlicher Weiſe als ein Element unſeres Lebens ſich feſthalten laſſe.

Anders iſt es mit dem, was der Wille bezweckt und hervorbringt. Sein Zweck iſt, fortſchreitend zur Entwicklung und Wirklichkeit zu bringen, was im Vermögen der Seele angelegt iſt. So können wir dieſen Zweck wenigſtens in pſychologiſcher Rückſicht bezeichnen. Das Fortſchreiten der Entwicklung aber, haben wir geſehn, ſetzt das Bleiben des Entwickelten voraus, und daher iſt der Wille nicht auf einen augenblicklichen, im Moment vorübergehenden Genuß gerichtet, ſondern auf etwas, was feſtgehalten werden kann und ſoll durch die ganze Reihe aller weitern Lebensacte. Das Gut, welches vernünftigerweiſe begehrt wird, muß ohne Abänderung in derſelben Art, in welcher es begehrt wird, in allen Zeiten und unter allen Verhältniſſen als Gut ſich bewähren. Was einmal als ein Übel oder als etwas Gleichgültiges ſich zeigen kann, das können wir eben ſo weit, als es ein Übel oder etwas Gleich-

gültiges ſein kann, auch nicht wollen. Demnach muß auch das vernünftige Bewußtſein, welches wir uns angeeignet haben, immer wieder von Neuem als ein ſolches ſich bewähren. Der richtige Gedanke, die Bildung des Gemüths, ſo wie ſie durch eine freie Thätigkeit unſerer Vernunft geſetzt werden, verlangen immer wieder Anerkennung, ſobald ſich nur Gelegenheit ergiebt ſie heraustreten zu laſſen, d. h. ſobald nicht Hemmungen vorhanden ſind, welche ihr Hervortreten verhindern. Zwar werden wir anzuerkennen haben, daß der richtige Gedanke und die geſunde Bildung des Gemüths in der weitern Entwicklung des Lebens auch andere Beziehungen annehmen, als die, in welchen ſie zuerſt eintraten, aber dieſe Beziehungen verändern jene Entwicklungen des vernünftigen Lebens nicht, ſondern noch immer gilt derſelbe Gedanke als richtig ganz in derſelben Weiſe, in welcher er zuerſt eintrat, und in derſelben Weiſe bewähren ſich der Geſchmack und die Liebe, in welcher ſie zuvor ſich geltend machten, wenn wir es nur vermögen, ſie jetzt in unſerm Bewußtſein uns zu vergegenwärtigen. Und wir vermögen dies, wenn nicht Hemmungen unſer Fortſchreiten unterbrechen. So haben wir alſo mitten in dem Wandel unſeres Lebens auch ein Bleibendes anzuerkennen, ein Gut, welches wir feſthalten ſollen und können, und dieſes Bleibende ſind die vernünftigen Elemente unſeres Bewußtſeins.

Daher hat denn auch das Vernünftige in uns eine allgemeine Bedeutung und gilt nicht allein für den gegenwärtigen Standpunkt der Entwicklung, ſondern nachdem es einmal eingetreten iſt, verbreitet es ſich immer wieder ſeine Anerkennung fordernd in unveränderlicher Weiſe über das

weitere Leben der Seele, während dagegen das Sinnliche nur als etwas Beſonderes gilt, welches nur dazu beſtimmt iſt einen beſondern Augenblick unſeres Lebens erfüllen zu helfen und darin ſeine Bedeutung hat, auf einer beſondern Stufe unſerer Entwicklung einen Anknüpfungspunkt und eine Erregung für das vernünftige Leben abzugeben. Weil das Vernünftige aus der weſentlichen Anlage der Seele hervorgeht, dürfen wir es auch als etwas der Seele Weſentliches anſehn, und weil das Weſen der Seele ihre ewige Wahrheit iſt, bezeichnen wir auch wohl das Vernünftige als das Ewige der Seele, wobei wir nur zu bemerken haben, daß es zwar ewig in unſerm Vermögen liege, wenn wir anders dieſes unſer Vermögen als ein in der ewigen Natur der Dinge gegründetes anſehn dürfen, daß es aber dennoch nur in der zeitlichen Entwicklung zur Wirklichkeit in uns gelange, und nachdem es wirklich eingetreten iſt, noch mit manchen Hemmungen in uns zu kämpfen habe, aber dennoch gegen alle dieſe als ein weſentliches Beſtandtheil unſeres wahren Seins ſich zu behaupten ſtrebe. Das Sinnliche dagegen hat nicht darauf Anſpruch als ein ſolches Weſentliches für uns angeſehn zu werden, ſondern indem es nur aus unſern Verhältniſſen zur Außenwelt ſtammt, welche uns als zufällig erſcheinen, wenigſtens wenn wir nur unſer einzelnes Weſen berückſichtigen, bietet es ſich auch nur als etwas Unweſentliches und Zufälliges uns dar.

Hieran werden wir nun die ſinnlichen und die vernünftigen Beſtandtheile unſeres Lebens von einander zu unterſcheiden haben in unſerm Bewußtſein und in unſerm Bewußtwerden, um ihre Verhältniſſe zu einander zu beſtim-

men. Wir werden aber dabei zwei Arten des Sinnlichen in unſerm Bewußtſein zu unterſcheiden haben nach dem ſchon früher Bemerkten, nemlich theils die unmittelbaren Eindrücke, welche wir empfangen, theils die mittelbaren Einflüſſe, welche das Sinnliche auf uns ausübt, weil es doch ſeine Spuren in uns zurückläßt. Da die letztern von den erſtern abhängig ſind, ſo werden wir dieſe natürlich zum Ausgangspunkte unſerer Unterſuchung machen müſſen.

In einer jeden Entwicklung unſeres Lebens haben wir Sinnliches und Vernünftiges anzuerkennen, in einer jeden Entwicklung auch ein Bewußtſein und ein Bewußtwerden. Da das Letztere immer ein Übergehn aus einem Vorhandenen in ein Künftiges einleitet, ſo iſt freilich kein ſtrenger Abſchnitt in unſerm Leben zu ſetzen; aber wir werden dabei doch anerkennen dürfen, daß verſchiedene Abſätze in unſerm Leben als relative Einheiten unterſchieden werden können, weil ſie einen gewiſſen Verlauf des Lebens abſchließen, der von dem einen Momente eingeleitet, von dem andern geendigt wird. Hierauf beruht alles Periodiſche in unſerm Leben. In einer ſolchen relativen Bedeutung faſſen wir nun ein beſtimmtes Bewußtſein, einen Gedanken, nicht bloß ein Denken, ein Gefühl, nicht bloß ein Fühlen, als eine Einheit des Vorhandenen auf, ohne leugnen zu wollen, daß es einen Kreis des Bewußtwerdens enthält und auch ſchon im Begriff iſt in ein anderes überzugehn. Ein ſolches Bewußtſein aber wird nach dem Vorigen Sinnliches und Vernünftiges in ſich ſchließen. Es kommt darauf an zu beſtimmen, in welchem Verhältniß dieſe beiden in ihm ſtehn werden.

Wenn wir das Geſammtbewußtſein, welches einen Ab-

ſchnitt unſeres Lebens erfüllt, von der Wechſelwirkung zwiſchen der Seele und dem Äußern ableiten, ſo ſind in ihm zwei Thätigkeiten mit einander verbunden, die Thätigkeit der Innenwelt und die Thätigkeit der Außenwelt. Dieſe Thätigkeiten, von verſchiedenen Subjecten ausgehend, treten zuſammen um die Wechſelwirkung zu vollbringen, um in der Seele das Geſammtbewußtſein zu vollziehn. Nachdem ſie aber ſo zuſammengetreten ſind, ſetzen ſich auch beide Thätigkeiten wieder von einander ab, weil ſie verſchiedenen Subjecten angehören, und nachdem ſie in der Hervorbringung ihres gemeinſchaftlichen Products einen Augenblick ſich mit einander vermiſcht haben, doch nun als geſonderte Thätigkeiten nur noch die eine dem einen, die andere dem andern Subjecte angehören können. Was von dem augenblicklichen Producte übrig bleibt, iſt die Entwicklung, welche das eine und das andere Subject durch ſeine Thätigkeit errungen hat; jede von dieſen Entwicklungen iſt nur in dem Subjecte, von welchem die entwickelnde Thätigkeit ausgegangen iſt. Dieſes An- und Abſetzen in dem Vollziehen und Vollzogenhaben, im Beginn und im Schluß der Wechſelwirkung können wir als einen allgemeinen Proceß in der Natur betrachten, welcher ſich überhaupt als Expanſion und Contraction äußert, bei den vollkommner organiſirten Weſen aber beſonders merklich in dem Proceß des Ein- und Ausathmens heraustritt. Wie damit die Vollziehung des Geſammtbewußtſeins zuſammenhängt, zeigt ſich darin, daß die Störung des Athmungsproceſſes, wie in der Ohnmacht, auch mit der Störung des Geſammtbewußtſeins zuſammenfällt, und daß im Schlafe, in welchem das Bewußtſein keine ſo entſchiedenen Abſätze hat, wie im Wachen,

auch die Contraction und Expanſion des Gehirns, welches auf jeden Fall eins der wichtigſten Organe für das Bewußtſein iſt, eine weniger bemerkbare Bewegung hat.

Doch dieſe phyſiſchen Proceſſe können wir eben nur im Vorbeigehn berühren; zum Beweiſe ſollen ſie nicht dienen. Was aber in der Wechſelwirkung im Allgemeinen anerkannt werden muß, das haben wir auch in der Bildung des Geſammtbewußtſeins wiederzufinden, weil es in der Wechſelwirkung zwiſchen Außenwelt und Innenwelt ſich gestaltet. Die Thätigkeit der Außenwelt bringt in ihm das Bewußtſein des Äußern, die Thätigkeit der Seele das Selbſtbewußtſein hervor. Wir haben jedoch beide genauer von einander zu unterſcheiden, als es gewöhnlich geſchieht. Denn unter dem Ich oder Selbſt, welches vom Selbſtbewußtſein aufgefaßt werden ſoll, dürfen wir nur das wahre Weſen der Seele, nicht ihre Erſcheinung verſtehn. Dieſes Weſen, ſofern es wirklich iſt, wird ſolches nur durch die Entwicklung ſeines Vermögens, durch ſeine eigene Thätigkeit, alſo durch die Vernunft, während dagegen alles andere, was an ihm nur erſcheint, als eine Wirkung äußerer Verhältniſſe angeſehn werden muß. Daher müſſen wir auch das Selbſtbewußtſein als eine Thätigkeit oder als den Erfolg einer Thätigkeit der Vernunft betrachten. In ihm zieht ſich die Seele in ſich zurück, den Erfolg ihrer Thätigkeit ſich ſelbſt aneignend. Dagegen das Bewußtſein des Äußern iſt ein Widerſchein der Außenwelt in unſerer Seele. Wir dürfen dabei nicht vergeſſen, daß beide, Bewußtſein des Äußern und Selbſtbewußtſein, immer nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung zu einander gedacht werden dürfen; ſonſt würden wir in einen Widerſpruch mit unſerm frü-

hern Satze zu gerathen scheinen, daß ein jedes Bewußtsein nur durch eine reflexive Thätigkeit unserer Seele selbst vollzogen werden könne. Wir müssen daher anerkennen, daß auch das Bewußtsein des Äußern nur dadurch Bewußtsein ist, daß es dem Gesammtbewußtsein angehört und mithin von dem Selbstbewußtsein aufgenommen und dem Selbst der Seele zugefügt wird. Das Bewußtsein des Äußern, indem es uns angeeignet wird, wird dadurch selbst ein Bestandtheil unseres Ich; insofern wir dasselbe vollzogen und in uns abgeschlossen haben, gehört es nun unserm Wesen an. Das Bewußtsein der Außenwelt und das Selbstbewußtsein haben wir als zwei Bestandtheile des Gesammtbewußtseins zu betrachten, welche in unserm abstracten Denken als von einander gesondert gedacht werden können und müssen; in dem wirklichen bewußten Leben sind sie es nicht.

Zwischen beiden Bestandtheilen findet nun aber ein Wechsel statt, wie zwischen dem Anheben und Absetzen der Wechselwirkung. Er bildet die kleinste Periode des Seelenlebens. Das Bewußtsein des Äußern hebt sie an, das Selbstbewußtsein schließt sie. Denn jenes entspricht dem Zusammentreten der verschiedenen Thätigkeiten in der Wechselwirkung; es fließt da die Thätigkeit der Seele mit der äußern Erregung zusammen; so wie wir den Athem einfangen, so nehmen wir das Bild, den Eindruck der Außenwelt in unsere Seele auf, indem wir uns der uns fremden Gegenstände bewußt werden. Dieses dagegen, das Selbstbewußtsein, entspricht dem Auseinandertreten der in der Wechselwirkung verbundenen Thätigkeiten; da wird nun die Thätigkeit der Seele, welche sie zur Vollziehung ihrer Gemeinschaft mit der übrigen Welt übte, von

der äußern Erregung losgelöst und als die eigene Thätigkeit der Seele, als die Thätigkeit ihres Selbst, anerkannt und die Seele ist sich ihrer bewußt als der erzeugenden Kraft, obgleich nur unter den bestimmten Beschränkungen, in welchen sie steht, als einer Kraft, welche ihr Gesammtbewußtsein nur unter den bestimmten Anregungen der Außenwelt in der gegebenen Weise vollziehen konnte. Dies ist der Pulsschlag des innern Lebens im Übergehn aus dem Bewußtsein des Äußern in das Selbstbewußtsein; jenes leitet den Proceß des Lebens ein, dieses beschließt ihn. Wir müssen anerkennen, daß eine jede Entwicklung geschaffener Wesen von einem Gegebenen ausgeht und mit einer freien Aneignung des Gegebenen beschließt. Ihre Thätigkeit geht von einem gegebenen Vermögen aus, welches ihnen zu empfangen gebührt. Die Entwicklung eines solchen Wesens, durch welche es erst seine Wirklichkeit gewinnt, ist abhängig von den günstigen Bedingungen, in welche es sich gesetzt findet, welche die Außenwelt ihm darbietet und welche ebenfalls von ihm aufgenommen werden müssen, damit seine eigene Thätigkeit daran sich anschließe. Wenn die Seele in vernünftiger Thätigkeit sich entwickeln soll, so muß sie erst ihre Lage, ihren Standpunkt in der Welt gewahr werden, daran aber die Zwecke anknüpfen, welche sie ausführen kann unter den gegebenen Umständen. So ist denn ohne Zweifel eine Thätigkeit der Empfänglichkeit und ein sinnliches Bewußtsein der Anfang der Entwicklung. Die Seele wird aber dadurch nur auf sich selbst zurückgeführt um in sich selbst die Vernunft zu finden und die Freithätigkeit zu entwickeln. Dadurch soll sie ein Anderes als

das Gegebene für ſich und für die übrige Welt erzeugen und ihres wahren Weſens ſich bewußt werden, ſoweit es die gegenwärtige Stufe ihrer Entwicklung geſtattet.

Es folgt nun aus dieſen Grundſätzen unmittelbar, daß wir das ſinnliche Bewußtſein als die nothwendige Grundlage des vernünftigen Bewußtſeins zu denken haben. Für uns iſt das Gegebene zuerſt, das als ein Zufälliges zunächſt uns Angekommene, der beſondere Anknüpfungspunkt für unſere eigene Thätigkeit, alſo überhaupt das Sinnliche. Ein jedes vernünftige Wollen muß von einem vorhergeſetzten Zuſtande ausgehn und den vorhandenen Verhältniſſen ſich anſchließen. Von dieſer Seite aus betrachtet können wir der Sinnlichkeit, welche uns die Anknüpfungspunkte für unſere eigene vernünftige Thätigkeit darbietet, nur Beförderungen der letztern zuſchreiben. In der Entwicklung unſeres ſittlichen Lebens müſſen wir natürlicher und vernünftiger Weiſe anknüpfen an die Bedingungen, unter welchen dasſelbe ſeine Stellung von Geburt an bis zum Tode unter den Dingen dieſer Welt zu gewinnen und zu bewahren hat, wodurch alſo eine ſinnliche Grundlage aller unſerer ſittlichen Verhältniſſe vorausgeſetzt wird. Von den Erkenntniſſen unſerer Vernunft, wenn ſie die weltlichen Dinge und ihren Zuſammenhang ergreifen ſollen, iſt es offenbar, daß ſie nur aus der ſinnlichen Erregung ihre Nahrung ſchöpfen können; denn nur durch die Hülfe der ſinnlichen Wahrnehmungen können wir uns in dieſer Welt zurechtfinden, über unſer Verhältniß zu ihr und dadurch auch über unſer eigenes Daſein und Weſen uns unterrichten, weil wir uns ſelbſt und unſere Beſtimmung im Zuſammenhang mit der übrigen Welt zu denken haben. Nehmen wir

auch noch die Bildung des Geſchmacks und der Phantaſie hinzu, woher würden wir wohl den Reichthum der Bilder gewinnen können, in welchem beide ſich gefallen, wenn nicht aus den Anſchauungen, welche das ſinnliche Leben uns zuführt? Ja ſelbſt die Religion ſcheint ihre Nahrung nur daraus ſchöpfen zu können, daß ihr ſolche Anſchauungen der Welt und der ſinnlichen Erſcheinung der Dinge zukommen, welche die Ahnung göttlicher Gegenwart uns erregen. Wenn das ein für allemal feſtſteht, was früher behauptet wurde, daß wir nicht durch Aufhebung unſeres Zuſammenhangs mit der übrigen Welt das Werk unſerer Vernunft zu betreiben haben, dieſer Zuſammenhang aber vermittelſt der Wechſelwirkung immer von einer ſinnlichen Erregung anhebt, ſo können wir die vernünftigen Thätigkeiten unſerer Seele überall nur von einer ſinnlichen Grundlage aus verfolgen. Hiermit in Übereinſtimmung ſehen wir denn auch die höchſten Aufgaben des vernünftigen Lebens als ſpätere Entwicklungen aus dem mehr ſinnlichen Leben heraustreten. In ſeiner Kindheit iſt der Menſch unſtreitig mehr in der Gewalt der ſinnlichen Proceſſe und erſt aus ſeinem kindlichen Daſein ſchöpft er die Kraft zum männlichen Leben. Nicht ſowohl aus dem Sinnlichen arbeitet er ſich heraus, als vielmehr an dasſelbe ſchließt er beſtändig ſich an und entwickelt nur größere Kraft es in ſich zu verarbeiten.

Allein unſere Behauptung zielt nicht allein dahin, daß wir nur einmal und überhaupt von der ſinnlichen Grundlage ausgehen müßten, ſondern ſie fordert, daß in einer jeden neuen Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens auch immer wieder von einer neuen ſinnlichen Erregung ausge-

gangen werden müſſe, daß unſer Seelenleben eben ſo beſtändig der ſinnlichen Receptivität bedürfe, als unſer leibliches Leben des Athemholens. Und wer die Allgemeinheit unſerer Grundſätze bedenkt, der wird die Nothwendigkeit dieſer Behauptung leicht einſehn. Denn beſtändig müſſen wir uns an die übrige Welt anſchließen, in ihr immer von neuem unſere Wurzeln ſchlagen und ſo wie ſie ſich verändert, ſo auch ihre Veränderungen mit unſerer Empfänglichkeit begleiten, um nicht außer Zuſammenhang mit ihr zu kommen. Eine dieſer Behauptung entgegengeſetzte Anſicht hat ſich beſonders in Beziehung auf die Entwicklung des vernünftigen Denkens geltend gemacht, als bedürfte die vernünftige Seele nur ein für allemal einer ſinnlichen Grundlage ihrer Thätigkeiten, um von dieſer aus immer weitere Fortſchritte in ihrer Entwicklung zu machen ohne Unterbrechung, indem nun nicht eine neue ſinnliche Erregung, ſondern der frühere Fortſchritt zur Grundlage des ſpätern gemacht werden könnte. Eine beſondere Abwandelung dieſer Anſicht findet ſich in der Lehre von den angebornen Begriffen, wenn dieſe anzunehmen für berechtigt ſich anſah, daß zwar eine ſinnliche Affection dazu nöthig wäre, um einen Begriff anzuregen, daß aber durch eine einzige Anregung ſolcher Art auch ſogleich der Begriff vollſtändig ſich uns erzeugen könnte. Denn conſequent verfolgt würde dieſe Lehre dahin führen, zu behaupten, daß aus einer ſinnlichen Anregung auch ſogleich das ganze uns angeborne Syſtem der Begriffe vollſtändig durch unſer vernünftiges Nachdenken ſich entwickeln laſſe, weil ja alle Begriffe unter einander zuſammenhängen, ſo daß keiner von ihnen vollſtändig von uns aufgefaßt ſein kann, wenn nicht

in seinem Zusammenhange mit allen übrigen. Die Anregung des einen Begriffs würde also auch die Anregung aller Begriffe sein und es würde also daraus ein Nachdenken sich entwickeln lassen, welches die ganze Welt uns darstellte, ohne daß irgend eine neue sinnliche Erscheinung zu einer neuen Erkenntniß der weltlichen Dinge nöthig wäre. Allein gegen diese Ansicht spricht alle Erfahrung, welche uns beweist, daß wir die Welt in ihren einzelnen Theilen und in der fortschreitenden Entwicklung dieser Theile beobachten müssen, wenn wir eine genügende Einsicht in ihre Zusammensetzung gewinnen wollen. Von allgemeinen Grundsätzen aus werden wir zu demselben Ergebniß gelangen, wenn wir beachten, was wir früher über die Dinge dieser Welt gesagt haben. Es sind das eben nicht fertige Dinge, welche in ihrer Wirkung auf uns einmal vollständig sich zeigen könnten, sondern im Werden begriffen zeigen sie sich eben nicht anders, als sie sind, als unvollendet also und noch nicht zu der Wirklichkeit gelangt, welche zum Theil noch in ihrer Zukunft liegt, und daher können wir sie auch aus ihrer Wirkung auf uns, d. h. aus unserer sinnlichen Erregung nur unvollständig erkennen; nur was wirklich ist von ihnen, zeigen sie uns und ist uns erkennbar; und daher sind auch alle die sinnlichen Erregungen unserer Begriffe in ihrer Besonderheit nicht genügend uns den ganzen und vollständigen Begriff eines Dinges vorzuführen, sondern wir müssen ihre weitern Ergänzungen durch neue Erfahrungen über dieses Ding erwarten, durch Erfahrungen, welche eine weitere Entwicklung desselben zum Bewußtsein bringen und uns vollständiger offenbaren, was in dem Wesen des Dinges liegt. So bleiben wir

also bei unserer Behauptung, daß, so wie die Welt immer weiter sich entwickelt, so auch wir immer weiter und weiter ihre Entwicklung mit unserer Empfänglichkeit begleiten müssen.

Doch haben wir um Misverständnisse zu verhüten hinzuzusetzen, daß man die sinnliche Grundlage, von welcher eine jede vernünftige Entwicklung ausgehn muß, nicht in einem zu engen Sinne zu denken habe, als wenn sie allein in dem neuen, so eben eingetretenen sinnlichen Eindrucke zu suchen wäre, sondern wir werden zu bemerken haben, daß sie eben so sehr, jedoch nicht allein in den Nachwirkungen früherer sinnlicher Eindrücke gefunden werden kann, worüber jedoch erst später genauere Rechenschaft wird gegeben werden können.

Allein wenn wir nun auch hiernach ein beständig sich erneuerndes Eintreten der sinnlichen Thätigkeit nicht allein als nothwendig, sondern auch als fördernd für unser vernünftiges Leben ansehn müssen, so dürfen wir uns doch auch nicht verhehlen, daß diese Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer solchen Förderung auf die Beschränktheit unserer Vernunft hinweist. Von dem Standpunkte des einzelnen Wesens aus gesehen muß allerdings eine jede Wirkung, welche es erfährt, betrachtet werden als ein Leiden und mithin eine Hemmung und Störung seines Lebens in sich schließend, und in diesem Lichte haben wir also auch den unmittelbaren sinnlichen Eindruck zu betrachten. Das gilt ganz allgemein, selbst für den günstigen Fall, daß die äußere Einwirkung nur erregend in die Entwicklungsreihe der vernünftigen Seele eingreift; denn auch in diesem Falle ist in dem Punkte, in welchem die Wirkung stattfindet,

eine Beſchränkung der Seele anzuerkennen, und erſt indem die Wirkung zur Erregung umſchlägt und dadurch eine neue Thätigkeit der Vernunft eingeleitet wird, ergiebt ſich die Förderung des Lebens, welche aus dem ſinnlichen Eindruck hervorgeht, aber im eigentlichen Sinne des Wortes nicht darin enthalten iſt. Der ſinnliche Eindruck an ſich verſetzt die Seele gleichſam aus ſich ſelbſt, wendet ſie ihrem Leiden und den äußern Dingen zu und zieht ſie dagegen von dem ab, aus welchem ſie Verſtändigung über ſich ſelbſt gewinnen ſoll, von ſich ſelbſt. Nur inſofern alſo als eine jede Beſchränkung der Vernunft auch eine Erregung ihrer Thatkraft iſt der Beſchränkung ſich zu erwehren, können wir in dem ſinnlichen Eindrucke eine Förderung des vernünftigen Lebens ſehen. Auf keine Weiſe dürfen wir etwa nach der Anſicht des Senſualismus annehmen, daß der ſinnliche Eindruck eine vernünftige Thätigkeit, eine Erkenntniß, eine Vorſtellung oder was es ſonſt ſei, wirklich hervorbringe; ſondern jede vernünftige Thätigkeit findet in ihm nur einen Anknüpfungspunkt und bedarf des ſinnlichen Eindrucks um an ihn anzuſchließen und durch das Anſchließen des Selbſtbewußtſeins an das Bewußtſein des Äußern ergiebt ſich erſt ein Fortſchritt in der Entwicklung der Vernunft.

Noch ſtärker tritt aber das Hemmende des ſinnlichen Eindrucks in den Fällen hervor, in welchen die vernünftige Entwicklung ſchon in einer beſtimmten Reihe von Thätigkeiten begriffen iſt, der ſinnliche Eindruck aber dieſe Reihe nicht begünſtigt, ſondern nach einer andern Seite zieht. In dieſen Fällen wirken die äußern Eindrücke ſtörend auf unſer Nachdenken oder auf unſere Phantaſie und auf die Entwicklung unſeres Gemüths. Man wird dabei zwar ſagen

können, daß in dem ſinnlichen Eindrucke dieſer Art eine Erregung und Förderung der Vernunft angelegt ſei, inwiefern ja ein jeder ſinnliche Eindruck uns eine Erſcheinung zum Bewußtſein bringt, von welcher wir etwas lernen, bei welcher wir etwas fühlen können; aber wir werden dabei auch geſtehn müſſen, daß er uns nicht das lehre oder fühlen laſſe, was wir ſo eben für die weitere Entwicklung unſerer Seele zu lernen oder zu fühlen begehren müſſen. Er unterbricht den Gang des vernünftigen Lebens, in welchem wir eben begriffen ſind, und ſtellt ſich dagegen als etwas unſere Abſichten Störendes dar. In dieſen Fällen, ſo wie in den vorher betrachteten haben wir den Einfluß des relativen Gegenſatzes in der Welt anzuerkennen; aber unſtreitig tritt derſelbe in den zuletzt erwähnten Fällen bei weitem ſtärker hervor. Denn wenn auch bei der erſten Art der Fälle der neu eintretende ſinnliche Eindruck die vernünftige Entwicklung unterbricht, ſo iſt dies doch nur augenblicklich und ſelbſt an ſolchen Orten, wo eine Unterbrechung erwartet wird, weil von ihr eine äußere Hülfe, eine neue Erregung der Vernunft ausgehn ſoll, ſo daß bei ſolchen Unterbrechungen auch Inneres und Äußeres in gleichartiger und gleichmäßiger Bewegung fortſchreiten. Wenn dagegen die andere Art der Fälle eine vernünftige Thätigkeit ſinnlich erregt, welche in den bisherigen Gang des Fortſchreitens nicht fördernd eingreift, ſo wird dadurch dieſer auf eine längere Zeit unterbrochen, indem entweder der Einfluß des ſinnlichen Eindrucks zurückgedrängt werden muß, ehe die eingeſchlagene Bahn weiter verfolgt werden kann, oder indem man Zeit und Gelegenheit abwarten muß um das Begonnene fortzuſetzen; was von beiden man aber

auch wählen möge, ſo iſt doch damit die Übereinſtimmung unter den Entwicklungen der Außenwelt und der Innenwelt unterbrochen.

Es mag wohl ſelten ſein, daß eine von beiden Arten der Fälle rein vorhanden wäre. Denn in der Entwicklung des Lebens bildet ſich uns ein ſehr zuſammengeſetzter Knäuel von Richtungen aus, zu welchen alsdann der ſinnliche Eindruck auch ſehr verſchiedene Verhältniſſe haben wird, die eine Richtung begünſtigend, die andere dagegen zurückdrängend. Wir haben aber die beiden Fälle zu unterſcheiden, um bemerklich zu machen, wie überhaupt durch unſer Verhältniß zur Außenwelt vermittelſt der Sinnlichkeit eine doppelte Bewegung in unſer Begehren kommt. Auf der einen Seite können wir die Nothwendigkeit nicht ableugnen uns in unſern Thätigkeiten an die Entwicklung der übrigen Welt anzuſchließen. Dieſe Nothwendigkeit bringt zunächſt den ſinnlichen Eindruck in uns hervor und erzwingt in uns die Aufmerkſamkeit, durch welche wir den äußern Reiz in uns aufnehmen. Inſofern iſt die Aufmerkſamkeit rein ſinnlicher Art und gehört dem Acte der Empfänglichkeit an, durch welchen die Wechſelwirkung zwiſchen der Seele und ihrer Außenwelt eingeleitet wird. Allein daran ſchließt ſich alsdann auch eine vernünftige Thätigkeit an, welche in dem Bewußtſein vollzogen wird, daß wir in Gemeinſchaft mit der übrigen Welt unſere eigenen Zwecke betreiben müſſen. Erſt in der Verbindung dieſer beiden Thätigkeiten mit einander vollzieht ſich das Geſammtbewußtſein der Seele. Daher ſchließt ſich an die ſinnliche auch eine vernünftige Aufmerkſamkeit an, welche überhaupt darauf ausgeht den Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen

zu bewahren. Wie ſtark dieſe auf die Vollziehung der ſinnlichen Thätigkeit einwirke, bemerkt man beſonders bei den ſinnlichen Eindrücken, welche das ſinnlich uns Widerwärtige unſerm Bewußtſein zuführen; denn obgleich wir ſolche, wie den Schmerz und das Unangenehme überhaupt, ſinnlich verabſcheuen müſſen, ſo begehren wir ſie doch vernünftiger Weiſe und wollen und vollziehen ſie durch einen von der Vernunft geleiteten Act der Aufmerkſamkeit, weil es auch unter ungünſtigen Verhältniſſen unſeres Lebens zur Außenwelt noch als ein Gut uns erſcheinen muß in dem Zuſammenhange mit der übrigen Welt die Grundlagen unſerer vernünftigen Thätigkeit zu finden. Wenn das Unerwünſchte uns trifft, ſo möchten wir wohl dagegen unſer Auge verſchließen, aber wir öffnen es doch, weil wir wiſſen, daß wir in der Welt leben und im Gegenſatze gegen das Äußere unſer bewußt werden müſſen. Von der andern Seite aber, wenn der ſinnliche Eindruck in der Mitte unſeres Lebens eintritt, findet er ſchon immer eine Richtung unſeres Willens vor, welche beſtimmte Zwecke verfolgt in Beziehung auf die frühern ſinnlichen Eindrücke, welche unſere Vernunft zur Thätigkeit erregt haben. Denn es muß bemerkt werden, daß die Zwecke der Vernunft in keinem zeitlichen Momente unſeres Lebens ihre Befriedigung finden, ſondern weil ſie auf etwas Bleibendes gehn und unſere künftig zu erreichende Beſtimmung im Auge haben, welche doch im Leben nur theilweiſe ſich realiſiren läßt, nothwendig auch auf die ſpätere Entwicklung des Lebens ſich übertragen und eine Tendenz zu weiterer Thätigkeit in uns zurücklaſſen. Der vernünftige Gedanke z. B., welcher ſich in uns ausgebildet hat, läßt in unſerer Seele die Tendenz zurück, ihn beſtän-

dig von neuem geltend zu machen und in reichern Beziehungen auszubilden und zu bewähren. Eben dasselbe findet bei der Bildung unseres Gemüths statt. Von dieser Seite also kommt eine eigene Bewegung in unsern Willen, welche aus dem in uns schon entwickelten Wesen stammt, während dagegen der Wille eine andere Richtung empfängt von den neuen Verhältnissen aus, welche in dem sinnlichen Eindrucke der Gegenwart sich uns verkünden. Beide Richtungen, die von dem gegenwärtigen Eindrucke und die aus der Vergangenheit stammende, können in einer größern oder geringern Übereinstimmung oder auch in einem größern oder geringern Widerstreite unter einander stehen; daß aber die eine mit der andern sich nicht vereinigen ließe oder die eine mit der andern schon an sich in völliger Einigkeit wäre, läßt sich bei dem relativen Gegensatze unter den Dingen dieser Welt nicht annehmen. Beide daher mit einander in einem mittlern Ergebnisse zur Einigkeit zu bringen muß uns als eine Aufgabe unserer Vernunft erscheinen. Denn auf der einen Seite können wir nicht zugeben, daß wir allein der zuvor schon in uns eingeleiteten Richtung unseres Willens zu folgen hätten, ohne uns um das zu kümmern, was die übrige Welt stets Neues in sich erzeugt; auf der andern Seite dürfen wir auch der Außenwelt das Recht nicht zugestehn, mit unbeschränkter Gewalt über die Bestrebungen unserer Vernunft zu schalten, wenn wir nicht der Spielball des Zufalls werden sollen. Daher erscheint es uns vielmehr als vernünftig den Umständen zwar nachzugeben, und wenn diese unsere frühern Pläne nicht begünstigen, die früher ergriffenen Tendenzen wenigstens einstweilen ruhen zu lassen, denn das Unmögliche durchsetzen

zu wollen kann nur für Thorheit und Eigensinn gelten, aber auch den Umständen so viel als möglich abzugewinnen und sie in solcher Weise in den Gang unseres Lebens zu verflechten, daß wir dabei die alten Absichten unserer Vernunft in planmäßiger Folgerichtigkeit mehr und mehr verwirklichen.

Bei allem dem, was wir hierbei als vernünftig und unvernünftig setzen, ist nun immer die Voraussetzung, nicht allein daß Freiheit des Willens dabei sei, sondern auch daß diese Freiheit einen Spielraum habe zur Wahl zwischen dem einen und dem andern. Wir unterscheiden hier zwischen Freiheit des Willens und zwischen Willkür oder Wahlfreiheit (liberum arbitrium). Nach unsern frühern Sätzen findet die erstere schon da statt, wo überhaupt nur eine eigene Thätigkeit der Seele in Vollziehung des Bewußtseins gesetzt ist; denn alles, was die Seele thut, müssen wir ihr zuschreiben oder zurechnen, und in diesem weitesten Sinne des Worts ist die Zurechnungsfähigkeit nirgends aufgehoben, wo noch ein Bewußtsein stattfindet. Aber die Zurechnungsfähigkeit kann größer oder geringer sein, und offenbar finden wir sie da größer, wo die menschliche Seele weniger abhängig ist von den sinnlichen Eindrücken, als wo die sinnlichen Eindrücke mehr von der Vernunft beherrscht werden. So rechnen wir in der Kindheit uns weniger zu, als im reifern Alter. Es läßt sich demnach auch ein Zustand denken, in welchem die Freiheit der Seele so beschränkt wäre, daß sie eben nur das Bewußtsein dieses Zustandes in sich vollziehen könnte, nur den Gegensatz zwischen der Außenwelt und dem Ich anerkennend, aber in so verworrener Weise, daß daraus keine weitere

Entwicklung desſelben von der Seele ausginge. Alsdann würde ſie nur Freiheit, aber nicht Freiheit der Wahl haben. Wenn nun auch ein ſolcher Zuſtand in voller Strenge vielleicht nie vorkommen möchte, ſo giebt es doch wenigſtens Annäherungen an denſelben, wie im Schlafe, in den Geiſteskrankheiten, wo zwar die Zurechnungsfähigkeit nicht gänzlich verſchwindet, weil wir dabei der Seele noch ein Bewußtſein von ſich zuſchreiben, ſie aber doch auf ein ſo kleines Maß zurückgeführt iſt, daß wir die Regungen der Wahlfreiheit kaum in den gröbſten Umriſſen zu entdecken vermögen. Dagegen in den Zuſtänden einer freiern Regſamkeit unſerer Vernunft ſchreiben wir ihr nicht allein zu, daß ſie ihrer im Gegenſatze gegen die Außenwelt ſich bewußt wird, ſondern auch dieſen Gegenſatz ſo deutlich hervorzuheben weiß, daß ſie vermag in ſich ſelbſt einen Grund der Thätigkeit zu finden, welcher in die Wechſelwirkung eintretend dieſen Gegenſatz anders geſtaltet. Wir können dies jedoch nur als einen Unterſchied des Grades gelten laſſen, indem natürlich der relative Gegenſatz zwiſchen der Seele und ihrer Außenwelt ſeinem Inhalte nach von beiden Gliedern, welche ihn bilden, abhängig iſt und daher auch beide Glieder in der Feſtſtellung desſelben thätig ſein müſſen, ſo daß nur bald das eine, bald das andere Glied überwiegend thätig oder leidend dabei ſich erweiſt.

Die Freiheit der Wahl iſt aber in zwei Momenten gegründet: 1) darin, daß eine jede Entwicklung in der Welt ein noch Leeres und Unbeſtimmtes zu erfüllen hat aus dem Vermögen der Dinge heraus, welches immer eine größere Sphäre hat, als die wirklich zu entwickelnde Thätigkeit. Daher bieten die Dinge außer der Seele eine größere Sphäre

der Möglichkeiten dar durch die Thätigkeit der Seele bestimmt zu werden, und es steht deswegen zur Wahl, welche von diesen Möglichkeiten durch Mitwirkung der Seele wirklich werden soll. Und von der andern Seite bietet auch das Vermögen der Seele eine größere Sphäre der Möglichkeiten dar Thätigkeiten aus sich zu entwickeln, und es steht in ihrer Wahl eine von diesen Thätigkeiten jetzt zu vollziehen vermittelst eines Entschlusses des Willens. Eine solche Wahl findet schon bei der ersten Entwicklung der Seele statt. Die Seele wird zwar bei dieser Wahl die sinnlichen Erregungen, welche ihr gegeben sind, berücksichtigen müssen und von diesen eine Anleitung zur Wahl empfangen; aber sie geräth dadurch doch keinesweges in eine solche Abhängigkeit, daß sie nur nach einer Richtung thätig sein könnte; denn wir müssen bemerken, daß jeder sinnliche Eindruck eine Mannigfaltigkeit in sich enthält und daher der Seele die Wahl gestattet unter den verschiedenen Punkten, welche in ihm liegen, einen oder den andern weiter zu führen zur Verständigung über sich selbst und über ihr Verhältniß zu den übrigen Dingen der Welt. Denn da der sinnliche Eindruck immer als eine Einwirkung einer Menge äußerer Dinge angesehn werden muß, in welcher zwar einzelne stärker auf uns einwirken mögen als andere, aber doch nicht allein, so ist auch unsere Aufmerksamkeit, sofern sie von der Vernunft geleitet wird, einer verschiedenen Richtung auf das eine oder das andere Element des sinnlichen Eindrucks fähig. Hierin liegt die Fähigkeit unserer Seele zu abstrahiren, d. h. die Aufmerksamkeit von dem einen Elemente des sinnlichen Eindrucks abzuziehen, um sie dagegen bei einem andern Elemente desselben festzuhalten. 2) aber

beruht die Freiheit der Wahl auch darauf, daß nachdem die Seele in eine Reihe der Entwicklung eingetreten, dieſer aber ein neuer ſinnlicher Eindruck ſich anfügt, es nun von der Seele abhängt, inwieweit ſie dem letztern oder der Fortſetzung der erſtern folgen will. Es ſind hierdurch zwei Bewegungen in der Seele angeregt, welche ſie mit einander zu vereinigen hat, unter welchen aber ein verſchiedenes Abkommen getroffen werden kann, indem die Seele bald mehr der neuen Anregung nachgiebt, bald mehr den frühern Entſchlüſſen folgt. Von dieſem zweiten Momente hängt das Bewußtſein der Willkür oder der Wahl ab und deswegen kann dieſes Bewußtſein auch nur in der Mitte unſerer Entwicklung eintreten, und wird es um ſo ſtärker, je mehr die Entſchlüſſe der Seele auf die weitere Entwicklung derſelben Einfluß gewinnen. Denn wenn auch in der erſten Entwicklung der Seele ſchon eine Wahl ſtattfindet zwiſchen den verſchiedenen Thätigkeiten, welche im Vermögen angelegt ſind, und den verſchiedenen Trieben der Seele, ſo kommt dieſe Wahl uns doch nicht zum Bewußtſein, weil wir die noch nicht entwickelten Thätigkeiten und Triebe der Seele nicht kennen. Die ſchon entwickelten Richtungen und Entſchlüſſe unſerer Seele dagegen kennen wir, um ſo beſſer, je lebhafter ſie auch noch in der Gegenwart uns bewegen, und ſo auch die neuen Erregungen unſerer Vernunft, welche in dem ſchon vollendeten ſinnlichen Eindrucke liegen, und daher können wir auch ein Bewußtſein von unſerer Wahl zwiſchen beiden haben.

Dieſes letzte Moment der freien Wahl und mithin auch das Bewußtſein derſelben ergiebt ſich nun in allen den Fällen, in welchen wir die frühern Tendenzen unſeres Lebens

mit den neu eingetretenen Umständen in Übereinstimmung zu ſetzen haben, ſo gut es eben gehen will. Eine ſolche hervorzubringen iſt aber wegen zweier Punkte möglich, von welchen der eine an die Natur des ſinnlichen Eindrucks, der andere an die Beſchaffenheit unſerer vernünftigen Zwecke ſich anſchließt. Was den erſten Punkt betrifft, ſo haben wir ſo eben bemerkt, daß in einem jeden ſinnlichen Eindruck eine Mannigfaltigkeit der Erregungen liegt und daß deswegen eine Wahl geſtattet iſt, welcher von dieſen Erregungen wir folgen wollen. Wir werden daher dieſe Wahl auch ſo einrichten können, daß die von uns aufgenommene Erregung in die früher von uns gefaßten Entſchlüſſe eingreift und das weitere Betreiben derſelben geſtattet oder fördert. So wie aber hierdurch die ſinnlichen Eindrücke geſchickt ſind unſern vernünftigen Entſchlüſſen ſich zu fügen, ſo ſind auch, was den zweiten Punkt betrifft, nicht minder unſere vernünftigen Zwecke von der Art, daß ſie unſern neu eingetretenen Eindrücken ſich anſchließen können. Denn in einem jeden Zwecke der Vernunft liegen die mannigfaltigſten Beziehungen, weil die Vernunft nie das Beſondere allein, ſondern im Beſondern immer das Allgemeine will. Sie will nicht allein das Einzelne erkennen, ſondern ihr wiſſenſchaftliches Beſtreben iſt auf die Erkenntniß des Ganzen gerichtet und in einer jeden beſondern Erregung des wiſſenſchaftlichen Triebes wird ſie daher auch eine Beziehung zu der Erkenntniß zu finden wiſſen, welche ſie ſchon im Einzelnen ſich erworben hat. Sie will nicht allein eine beſondere Richtung unſerer Gemüthsbildung betreiben, ſondern in den beſondern Richtungen, deren das Gemüth fähig iſt, dasſelbe überhaupt bereichern und befeſtigen, ſo

daß ſie auch in jeder Erregung desſelben Nahrung für die ſchon gewonnene Gemüthsbildung finden kann. Dies liegt im Weſen der Vernunft, welche nicht eigenſinnig nur nach dem begehrt, was ihrer einmal eingeſchlagenen Richtung zunächſt liegt, ſondern alles zur Wirklichkeit zu bringen ſucht, was im Vermögen der Seele angelegt iſt. Daher haben wir, um die Übereinſtimmung zwiſchen unſerer frühern vernünftigen Entwicklung und den unmittelbaren ſinnlichen Eindrücken hervorzubringen, nur darauf zu ſehen, daß wir in unſern Begehrungen immer die ihnen gebührende Weite der Allgemeinheit feſthalten, in den ſinnlichen Eindrücken aber das aufzufinden wiſſen, was für die weitere Verwirklichung des von uns Begehrten als fördernd angeſehn werden kann. Dieſe Aufgabe iſt nun freilich nur annäherungsweiſe zu löſen, und es wird dabei nicht fehlen können, daß, indem wir von den ſinnlichen Eindrücken das uns ausſcheiden, was dem Gange unſerer Entwicklung gemäß iſt, das Übrige, von welchem wir abſtrahiren müſſen, dabei ſtörend einwirkt, ſo wie auch von der andern Seite es das Gewöhnliche ſein wird, daß unſere allgemeinen Zwecke doch mit den Beſonderheiten, in welchen ſie zunächſt ſich verwirklichen, zu innig ſich verbinden, als daß nicht andere Beſonderheiten, welche die ſinnliche Erregung ihnen zufügt, damit in einem relativen Gegenſatz ſich darſtellen ſollten. Aber auf ſolche theilweiſe heraustretende Hemmungen unſerer vernünftigen Thätigkeit müſſen wir ſchon gefaßt ſein und ſie als eine nothwendige Folge des relativen Gegenſatzes in dieſer Welt überhaupt betrachten. In dieſer Rückſicht haben wir nur dahin zu ſtreben, daß wir das richtige Maß in dem treffen, was wir unter den

gegenwärtigen Umſtänden zurücktreten laſſen und was wir dagegen feſthalten ſollen. Es kommt dabei darauf an die weſentlichen Aufgaben unſeres Lebens nicht aus den Augen zu laſſen und ſie zu unterſcheiden von den augenblicklichen Erregungen des ſinnlichen Triebes, welche dagegen zurücktreten müſſen. Hierüber jedoch eine allgemeine Regel geben zu wollen würde uns in eine Unterſuchung über den verſchiedenen Werth der ſittlichen Güter verflechten, welche der vorliegenden Aufgabe zu fern ſteht, als daß darauf von uns eingegangen werden könnte.

Dagegen müſſen wir doch im Allgemeinen das Verhältniß zu beſtimmen ſuchen, welches nach dieſen Grundſätzen zwiſchen der ſinnlichen und vernünftigen Thätigkeit in ihrem unmittelbaren Einfluſſe auf einander ſich ergiebt. Wenn, wie geſagt, eine jede Entwicklung unſerer Seele durch einen ſinnlichen Eindruck eingeleitet wird, damit aber dieſer zur Erregung unſerer Vernunft ausſchlage, auch ein Moment des Selbſtbewußtſeins daran ſich anſchließen muß, ſo werden wir um die Hemmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit vermittelſt des unmittelbaren Eindrucks ſo viel als möglich zu vermeiden, darauf zu ſehen haben, daß dieſes Selbſtbewußtſein auch wirklich in ſeiner ganzen unter den gegebenen Verhältniſſen möglichen Stärke eintrete. Dies geſchieht dadurch, daß im Selbſtbewußtſein das Ich gegen das Bewußtſein des Äußern gehörig ſich abſetzt. Im Denken tritt dies als Unterſcheidung des Subjectiven vom Objectiven heraus und eine ſolche wird daher zur Erregung unſerer Vernunft durch die Sinnlichkeit durchaus erforderlich ſein, je ſtärker ſie aber iſt, um ſo vollkommener, müſſen wir auch ſagen, wird die Hemmung, welche

in der sinnlichen Empfindung liegt, zu einer Erregung der Vernunft umschlagen; je weniger sie dagegen sich geltend macht, um so stärker bleibt die Seele in der Hemmung sitzen. Dies letztere sehn wir an den sogenannten Sinnentäuschungen, welche eben nur darin ihren Grund haben, daß wir das Objective in der Erscheinung von dem Subjectiven nicht abzulösen wissen. Ein Beispiel noch mehr besonderer Art bietet die allzu schnelle Folge der sinnlichen Eindrücke dar. Denn je schneller diese die sinnliche Aufmerksamkeit ihnen zu folgen nöthigen, um so weniger Zeit bleibt der Seele übrig sich auf sich selbst zu besinnen und im Gegensatze gegen das Ich die Bedeutung aufzufassen, welche das Objective für unser Leben hat. Hierauf muß alles das zurückgeführt werden, was wir verworrene Sinneneindrücke zu nennen pflegen. Besser würden wir sie verwirrende nennen, denn an sich sind alle übrige Sinneneindrücke eben so verworren, als diese; diese aber verwirren die Seele mehr als andere, weil sie ihr nicht Raum genug lassen zurückgehend auf sich selbst sich zu besinnen. Ein Beispiel solcher Verworrenheit im höchsten Maße können wir vom Schwindel hernehmen, in welchem die Flucht der aufgefaßten Erscheinungen ein hinlänglich bestimmtes Absetzen des Bewußtseins zwischen dem Äußern und dem Selbstbewußtsein nicht gestatten will. Wenn wir nun eine Gewalt über den Schwindel uns noch zuschreiben dürfen, so geht auch aus diesem Beispiele hervor, daß wir durch die Vollziehung unseres Selbstbewußtseins auch das Absetzen der beiden Thätigkeiten, durch welche die Wechselwirkung zwischen Innen- und Außenwelt sich vollendet, einigermaßen in unserer Gewalt haben. Durch dieses Absetzen wird es

alsdann hervorgebracht, daß die verschiedenen Eindrücke der Außenwelt auf unsere Seele nicht zu leicht in einander übergehn und zu einer verwirrenden Masse zusammenfließen. Dadurch wird aber auch die Seele sich dessen bewußt, was sie sich selbst zuzuschreiben hat und was sie dagegen dem Äußern beilegen muß. Wir sehen hier wie die Ausbildung des Selbstbewußtseins mit der Ausbildung des Bewußtseins von der Außenwelt auf das genaueste zusammenhängt.

Einen starken Beleg für die Richtigkeit dieser Theorie möge es erlaubt sein hierbei noch anzuführen. Wir finden ihn in der Unterscheidung zwischen den sogenannten edlern und unedlern Sinnen. Denn die edlern Sinne, das Gesicht und das Gehör, sind auch die, welche am wenigsten mit Genuß und Schmerz zu thun haben, während die unedlern mit diesen Gegenständen des sinnlichen Begehrens und Verabscheuens am genauesten verwachsen sind. Nun beruht aber der Unterschied wesentlich darauf, daß die Eindrücke, welche den unedlen Sinnen angehören, weder für die Erkenntniß, noch für die Bildung des Kunstgeschmacks sich so brauchbar zeigen, als die Eindrücke der edlern Sinne. Daß dies mit der Empfänglichkeit für Genuß und Schmerz zusammenhängt, zeigt sich unstreitig darin, daß auch die Eindrücke des Gesichts und des Gehörs für Erkenntniß und Geschmack nichts darbieten, wenn sie Genuß oder Schmerz in einem gewissen Grade aufregen, während dagegen die Eindrücke der sogenannten unedlern Sinne für die Zwecke der Vernunft brauchbar werden, wenn wir den sinnlichen Genuß oder Widerwillen davon abzulösen wissen. Sinnlicher Genuß aber und sinnlicher Schmerz fesseln uns an den sinnlichen Eindruck; sie müssen als die Bildung

der Vernunft ſtörend angeſehn werden, wenn ſie in höherem Grade und ungemäßigt auftreten, weil ſie als Arten des Bewußtſeins ſich ergeben, in welchen die Effecte der äußern Natur und unſerer Seele ununterſcheidbar ineinanderfließen. Daher verwiſchen ſich auch die Eindrücke der unedlern Sinne faſt ohne Unterſcheidung in einander, während die Eindrücke der edlern Sinne in einem kurzen Verlauf die mannigfaltigſten und beſtimmteſten Unterſchiede zu machen erlauben.

Der ſondernden Thätigkeit der Vernunft muß jedoch immer die verbindende zur Seite gehn. Dies werden wir gewahr, wenn wir bemerken, wie die Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins immer nur anſchließen kann an die frühern Entwicklungen der Vernunft, in welchen wir ein Selbſt gewonnen haben. Denn wir haben geſehn, daß es vernünftig iſt, die Richtung unſerer Entwicklung, in welcher wir begriffen ſind, ſoweit es die Umſtände geſtatten, feſtzuhalten im Fortſchreiten. Das Geſetz des Fortſchreitens verlangt, daß wir die ſchon gewonnene Bildung der Vernunft immer wieder von Neuem in Thätigkeit ſetzen und die frühern Einſichten und Gefühle des Gemüths zur Grundlage unſerer weitern Entwicklung machen. Daher wird ſich der gegenwärtige Augenblick des Selbſtbewußtſeins, welches die Vernunft erzeugt, auch immer in einer Verbindung des Gegenwärtigen mit dem Frühern zeigen, und jemehr es uns gelingt die ganze frühere Bildung uns gegenwärtig zu erhalten, um ſo genauer, werden wir ſagen können, ſei die Aufgabe der Vernunft für dieſen gegenwärtigen Entwicklungsſtand gelöſt worden. Es könnte zwar ſcheinen, als wenn dieſe Verbindung verſchiedener Momente unſeres Bewußtſeins nur auf das Bewußtſein des Ich ſich be-

zöge; allein wenn wir uns daran erinnern, daß unſerer vernünftigen Bildung nicht allein das Bewußtſein deſſen, was wir ſind, ſondern eben ſo ſehr auch das Bewußtſein deſſen, was die übrigen Dinge ſind, angehört, ſo ergiebt ſich daraus auch, daß unter den verſchiedenen und unterſchiedenen Elementen unſeres Bewußtſeins vom Äußern dieſelbe Verbindung geſucht werden muß, welche wir unter den Elementen unſeres eigenen Lebens zu ſetzen haben.

Die Natur dieſer Verbindung ſchließt die Sonderung oder Unterſcheidung der Elemente keineswegs aus, ſondern fordert ſie nur ſtärker heraus. Denn wir haben geſehn, daß die Freiheit der Wahl ein weſentlicher Beſtandtheil des Fortſchreitens iſt und daß ſie eine Sonderung der Elemente vorausſetze, welche in der Mannigfaltigkeit des ſinnlichen Eindrucks enthalten ſind, damit das Fördernde für den Gang des Lebens ergriffen werde. Ebenſo, wenn wir unſer uns bewußt werden wollen, müſſen wir zu ſondern wiſſen, was in der Entwicklung unſeres Lebens uns angehört, und wenn wir der äußern Dinge uns bewußt werden wollen, müſſen wir den Schein, welcher auf ſie fällt, zu unterſcheiden wiſſen von den wahren Bethätigungen ihrer Kraft. Daher müſſen Sonderung und Verbindung immer gleichen Schritt mit einander halten, wenn wir die Zwecke der Vernunft betreiben.

Durch beide kommt nun eine beſtimmte Ordnung in die Elemente unſeres Bewußtſeins. Es wird zwar dadurch nichts hinzugeſetzt zu dem, was durch die Thätigkeit des Äußern und der Seele erzeugt wird in der Hervorbringung der ſinnlichen Erſcheinung, aber wenn in dieſer auch das ganze Leben der Seele ſich vollzieht, in ihr auch alle Ele-

mente verbunden sind, welche in unser Bewußtsein jemals eintreten können, so ist doch diese Verbindung eine ganz andere als die, welche die Vernunft hervorzubringen streben muß. Jene Verbindung, welche die Natur von selbst bewirkt, mischt die Thätigkeiten der Außenwelt und der Seele ohne Unterscheidung unter einander, so wie sie auch die Thätigkeiten verschiedener Dinge der Außenwelt zu einem gemeinschaftlichen Eindruck zusammenfließen läßt. Eben deswegen gewährt der sinnliche Eindruck, was an ihm ist, immer nur eine verworrene Vorstellung dessen, was wir im Bewußtsein aufzufassen haben. Indem aber die vernünftige Thätigkeit das Selbstbewußtsein dem Bewußtsein des Äußern entgegensetzt, leitet sie auch eine Unterscheidung der verschiedenen Thätigkeiten ein, von welchen die eine dem Ich, die andere dem Äußern zugeschrieben werden muß, und diese Unterscheidung wird alsdann weiter fortgesetzt, indem wir in den sinnlichen Eindrücken wieder absondern müssen, was auf das eine und was auf das andere Ding der Außenwelt sich bezieht; dadurch wird aber die Verworrenheit in der Zusammensetzung unserer Vorstellungen aufgehoben. Diese treten dadurch auch nicht gänzlich auseinander und nur äußerlich neben einander hin, wie durch Schranken geschieden, sondern eine jede vernünftige Thätigkeit, welche in einem bestimmten Momente des Lebens sich vollzieht, schließt sich sogleich den frühern Entwicklungen der Vernunft an und sucht dieselben so viel als möglich in sich aufzunehmen, sowohl im Ich, als in der Außenwelt die verschiedenen Thätigkeiten in ihrem Zusammenhange unter einander begreifend und vereinend, Außenwelt und Innenwelt aber auch wie zwei zusammengehörige Stücke

eines Ganzen betrachtend. Hierdurch wird der ganze Stoff unſeres Bewußtſeins in beſtimmte, mit einander genau verbundene Glieder gebracht und es verſchwindet dadurch ein jeder todte Stoff, welcher haufenweiſe, ohne Sonderung und wechſelſeitige Verbindung der Elemente in unſerm Leben ſich anhäufen würde, wenn nicht die Vernunft vorſähe; dagegen erhält hierdurch alles die lebendige Beweglichkeit, durch welche wir es ſogleich für die weitern Fortſchritte unſerer Vernunft verwenden können. Dieſe Ordnung, durch Sonderung und Verbindung bewirkt, haben wir in unſerm wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu ſuchen, indem wir nach einem Syſtem der Begriffe ſtreben, in welchem die einzelnen Begriffe und die einzelnen Elemente derſelben nicht einander hemmen oder wechſelſeitig ausſchließen, ſondern eins das andere herbeirufen und beſtätigen ſollen. Denn ſobald der eine Begriff als ein Glied des ganzen Syſtems ſich darſtellt, fordert er auch zugleich die übrigen und enthält ſie in ſeinem Gedanken. Dieſe Ordnung haben wir auch in den Erfindungen unſerer Phantaſie, welche nach Schönheit ſtreben, als Geſetz anzuerkennen; denn in ihnen ſoll ein jeder Theil als unterſchieden von allen übrigen, aber auch mit dem Bewußtſein des ſchönen Ganzen, welchem er angehört, von uns aufgefaßt werden. Und in den Regungen unſerer Liebe muß man nicht weniger auf die Entfernung aller Verworrenheit dringen, indem man ein jedes nach deſſen eigenthümlicher Natur, aber auch in ſeiner Beziehung zum Ganzen in ſeine Liebe aufzunehmen hat, weil die wahre Liebe zum Einzelnen doch nur als eine beſondere Bethätigung der allgemeinen Liebe ſich ergeben ſoll.

Aber ſo wie zuvor bemerkt werden mußte, daß die Be-

handlung, welcher wir die ſinnlichen Eindrücke durch die Vernunft zu unterwerfen haben, um die Störungen unſerer Vernunft zu entfernen, zu dem gegebenen Stoffe nichts hinzuſetzt, ſo haben wir auch von der andern Seite anzuerkennen, daß ſie von demſelben nichts wegläßt oder gänzlich zu beſeitigen hat. Eine gewiſſe Abſtraction haben wir zwar empfehlen müſſen, wenn wir dem Gange unſerer Entwicklung folgend unter den Elementen des ſinnlichen Eindrucks ſolche auswählen wollten, welche uns zu fördern geeignet wären; aber es iſt damit doch keineswegs geſagt, daß wir alles das, von welchem wir gegenwärtig abſtrahiren müſſen, gänzlich fallen laſſen ſollten; ſondern wir finden uns nur durch den Gang unſeres Lebens genöthigt es einſtweilen bei Seite zu ſchieben, und wer weiß, wann einmal Gelegenheit und Veranlaſſung kommen wird es wieder hervorzunehmen als ein Element, welches doch noch ſtillſchweigend und ohne unſer Zuthun weiter in unſerm Leben fortwirkt. Wenn wir nun auch ferner nicht leugnen dürfen, daß wir gewaltſame ſinnliche Eindrücke, welche unſer vernünftiges, ja ſelbſt unſer ſinnliches Leben ſtören könnten, zu entfernen haben, ſo heißt dies ja eben nur, daß wir durch unſer Handeln Mittel anwenden ſollen, ſie nicht einmal in unſerm ſinnlichen Leben heraustreten zu laſſen, und dies liegt daher ganz außer dem Bereich unſerer Aufgabe. Sollten ſie aber durch ſolche Mittel ſich nicht entfernen laſſen, ſo können wir dagegen nur dieſelbe Abſtraction aufrufen, von welcher wir ſchon zuvor geſehn haben, daß ſie die Elemente des ſinnlichen Eindrucks zwar zurückſchiebt, aber ſich doch vorbehält ein andermal ſie für die Zwecke der Vernunft zu benutzen. In dem Fall end-

lich, daß auch eine ſolche Abſtraction uns unmöglich wäre, würde uns freilich nichts anderes übrig bleiben, als den mit gewaltſamen Eindrücken verbundenen Hemmungen unſerer Vernunft uns zu unterwerfen, weil es unvernünftig ſein würde das Unmögliche zu verlangen.

Wir glauben hiermit alles umfaßt zu haben, was dazu nöthig iſt das Verhältniß der unmittelbaren ſinnlichen Einwirkung auf die Vernunft zu beurtheilen. Wenn dieſe Einwirkung auch als eine momentane Hemmung ſich uns ergeben kann, ja muß wegen des relativen Gegenſatzes der weltlichen Dinge, ſo iſt doch nichts darin, was nicht durch eine ſpätere Thätigkeit der Vernunft als Erregung und Förderung unſerer Vernunft aufgenommen werden könnte. Selbſt die gewaltſamen Eindrücke ſind nur augenblicklich, ſei es im Genuß oder im Schmerz, wenn ſie nicht ſpäter durch weitere Eindrücke ähnlicher Art fortgeſetzt werden ſollten, was aber ihnen an ſich nicht zugeſchrieben werden könnte; nachdem jedoch der Genuß und der Schmerz der Gegenwart von ihnen abgeſtreift worden, bleibt von ihnen eine Nahrung für unſere Vernunft übrig, indem ſie unſer Bewußtſein von uns und der Außenwelt bereichern. Daher haben wir weder den ſinnlichen Genuß, noch den ſinnlichen Schmerz zu ſcheuen, als wenn ſie unſerm vernünftigen Leben ſchädlich wären, ſondern müſſen nur dafür ſorgen, daß wir in ihnen nicht verweilen oder nur von Genuß zu Genuß und von Schmerz zu Schmerz eilen, ſondern das vernünftige Selbſtbewußtſein in gehöriger Stärke dazwiſchen eintreten laſſen, welches ſondernd und verbindend die ſinnlichen Maſſen und ihre ſchädliche Anhäufung zu bewältigen weiß.

Wir wenden uns jetzt zu den mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit auf unser vernünftiges Leben. Unter diesen Ausdruck fassen wir alles das zusammen, was als Rückstand einer frühern sinnlichen Thätigkeit in unserer Seele vorkommend auf unsere vernünftige Thätigkeit einen Einfluß ausübt, also Bilder der sinnlichen Einbildungskraft, Gedächtnißeindrücke, sinnliche Neigungen und anderes ähnlicher Art. Man hat diese Erscheinungen oft allein aus der sinnlichen Natur der Seele zu erklären gesucht, besonders die Gedächtnißeindrücke, mit welchen die übrigen auch wohl in genauester Verbindung stehen möchten, und sie alsdann nur gleichsam als einen Nachhall oder als eine Spur des sinnlichen Eindrucks angesehn. Schon der Name des Gedächtnißeindrucks zeugt von einer solchen Theorie. Allein es ist jetzt wohl als anerkannt zu betrachten, daß diese Theorie in ihren verschiedenen Wendungen ihrem Zwecke nicht genügt. Denn wie früher bemerkt, hat zwar der sinnliche Eindruck seine natürlichen Folgen im weitern Leben der Seele, er dauert aber nicht in derselben Weise in ihr fort und scheidet sich nicht gesondert von den folgenden Sinneneindrücken ab, sondern vermischt sich mit ihnen und hat nur auf ihre Umwandelung einen Einfluß. Die Vorrathskammern des Gedächtnisses, die bleibenden Spuren der sinnlichen Eindrücke im Gehirne, die materiellen Ideen und andere Vorstellungsweisen ähnlicher Art müssen wir daher als beseitigte Hypothesen ansehn, welche nur aus einer fehlerhaften Abstraction hervorgegangen sind, indem man die sinnliche Thätigkeit der Seele als etwas betrachtet hat, was von der vernünftigen Entwicklung derselben abgesondert bestände, obwohl beide immer nur in Verbin-

dung mit einander vorkommen. Zu ſolchen Hypotheſen hat man aber deswegen ſeine Zuflucht genommen, weil es allerdings eine größere Schwierigkeit hat das Bleiben und die Nachwirkung des Sinnlichen in unſerm Bewußtſein zu erklären, als das Bleiben und die Nachwirkung des Vernünftigen. Denn dies letztere erklärt ſich einfach daraus, daß im Fortſchreiten der Vernunft das früher als Vernunft Geſetzte feſtgehalten werden muß. Daher geſtaltet ſich eine jede Thätigkeit der Vernunft, ſo wie ſie eingetreten iſt, zu einer Neigung dieſelbe Thätigkeit immer wieder von neuem geltend zu machen und weiter zu fördern. Wenn dagegen die ſinnliche Thätigkeit nur als ein Augenblickliches in uns geſetzt iſt, ſo ſcheint ſie ein ſolches Bleiben gar nicht in Anſpruch nehmen zu können, und wenn auch zugegeben werden müßte, daß ähnliche Sinneneindrücke in uns wieder vorkommen könnten, vielleicht unterſtützt durch eine gewiſſe Übung und Fertigkeit in den Bewegungen unſerer Sinnenorgane, ſo würden wir uns doch nicht erklären können, wie wir zu dem Bewußtſein kämen, daß derſelbe ſinnliche Eindruck, welchen wir früher hatten, jetzt in einer ähnlichen Empfindung ſich uns abbildete, wenn nicht anerkannt werden müßte, daß mit der ſinnlichen Thätigkeit auch immer eine vernünftige ſich verbände und durch die letztere auch der erſtern eine Art des Bleibens gewonnen würde. Wenn wir darauf zurückgehn, daß unſere vernünftige Thätigkeit immer auf eine ſinnliche Grundlage ſich zurückbezieht, ſo werden wir darin das Wort des Räthſels finden, welches uns die Erſcheinungen der angegebenen Art vorlegen. Denn indem die vernünftige Thätigkeit die ſinnlichen Erſcheinungen mit in ſich aufnimmt als ihre Erregun-

gen, bleiben dieſelben in der Seele, nicht allein ſofern ſie ſchon zu beſtimmten Reſultaten geführt haben, ſondern ſofern ſie auch nur als beſtimmte Probleme uns vorlegend von uns aufgefaßt worden ſind. Schon das Auffaſſen ſolcher Probleme muß als ein Fortſchritt unſerer vernünftigen Entwicklung angeſehn werden; es muß alſo auch auf unſer weiteres Leben übergehn, und ſofern nun ſolche Probleme gar nicht ohne die Vorſtellung der ſinnlichen Erſcheinung gedacht werden können, muß auch dieſe ſinnliche Erſcheinung in den weitern Verlauf unſeres Lebens von unſerer Vernunft herübergenommen werden mit dem Bewußtſein, daß ſie ſchon früher da war und eine Entwicklung der Vernunft anregte, welche jetzt zu weiterer Ausbildung kommen ſoll. Daher ſchließt ſich an die vernünftige Neigung auch die Neigung an die ſinnlichen Thätigkeiten zu reproduciren, welche den vernünftigen Thätigkeiten zur Grundlage dienen, und es erklärt ſich hieraus, warum die Einbildungskraft und das Gedächtniß um ſo leichter frühere Erſcheinungen uns wieder vorführen, je beſtimmter ſie von uns als Probleme der vernünftigen Thätigkeit aufgefaßt wurden, d. h. je merkwürdiger ſie uns ſchienen. Es ergiebt ſich aber auch hieraus, daß die mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit immer durch eine Thätigkeit der Vernunft hindurchgehen müſſen und nur dadurch eine Art der Beſtändigkeit in unſerer Seele gewinnen. Eine Art der Beſtändigkeit, denn wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß doch weder Einbildungskraft noch Gedächtniß den ſinnlichen Eindruck in ſeiner Vollſtändigkeit darſtellen. Daher ſind auch in den mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit immer zwei Beſtandtheile zu unterſcheiden, das eigent-

liche Überbleibsel des sinnlichen Eindrucks und die Thätigkeit der Vernunft, durch welche der sinnliche Eindruck als eine Förderung unseres vernünftigen Lebens festgehalten und in dem spätern Bilde desselben als solche wiedererkannt wird.

Wir haben nun aber bei ihnen dasselbe zu bemerken, was bei den unmittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit. Sie zeigen sich theils als fördernd die Thätigkeit der Vernunft, theils als sie hemmend. Was zuerst das Erste betrifft, so muß es aus dem Vorigen schon einleuchtend sein und noch leichter läßt es sich nachweisen, als bei den unmittelbaren sinnlichen Einflüssen. Denn da die sinnlichen Neigungen, welche aus frühern Eindrücken uns zurückbleiben, mit den Grundlagen weiterer Fortschritte auf das Genaueste zusammenhängen, so bezeichnet ihr Auftreten auch immer wieder ein Innewerden dessen, was wir uns in vernünftiger Thätigkeit schon angeeignet haben, was aber noch weiter von uns ausgebildet werden soll. Wenn nun auch hierin das sinnliche Element nichts enthält, was schon positiv uns angeeignet wäre, so stellt es doch in seiner Verbindung mit der vernünftigen Neigung sogleich als eine Aufforderung zum weitern Fortschreiten sich dar. Daher wissen wir es auch sehr zu schätzen, wenn in unserer Einbildungskraft und in unserm Gedächtnisse ein Reichthum des Bewußtseins sinnlicher Erscheinungen sich vorfindet, wenn er auch noch eben nicht verarbeitet sein sollte für die Zwecke der Vernunft.

Es ist jedoch hierbei auch darauf zu achten, daß der Einfluß der mittelbaren Sinnlichkeit sich stets verbunden zeigt mit dem Einflusse der unmittelbaren, weil der Ein-

druck der Gegenwart doch niemals abgewieſen werden kann und daher auch die Reproduction früherer Eindrücke mit dem gegenwärtigen Eindrucke Hand in Hand gehen muß. Die eine ſinnliche Thätigkeit drängt oft die andere zurück; und daher kann die gegenwärtige ſinnliche Erregung die Bilder unſerer Einbildungskraft ſchwächen oder ganz in den Hintergrund unſerer Seele zurücktreten laſſen, entweder mehr oder weniger; ſoll nun dies aufhören, ſo muß eine andere ſinnliche Erregung eintreten, mit welcher die Reproduction des frühern ſinnlichen Eindrucks ſich verbinden kann. Dazu muß irgend ein verwandtſchaftliches Verhältniß unter beiden ſtattfinden; in dem, was wir ſinnlich gegenwärtig haben, muß ein Zeichen für das Vergangene liegen, damit an dieſes die Erinnerung ſich anſchließen kann. Ein ſolches Zeichen wird aber immer nur in einer ähnlichen ſinnlichen Erregung ſich finden laſſen. Da jedoch das Augenblickliche nie rein aufgefaßt werden kann, ſondern immer Vergangenheit und Gegenwart in unſerm Bewußtſein zuſammenfließen, müſſen wir annehmen, daß die gegenwärtige Erſcheinung das Bewußtſein früherer Eindrücke nie völlig auszulöſchen vermöge.

Sowie nun die Beförderungen der vernünftigen Thätigkeit durch die mittelbaren ſinnlichen Einflüſſe größer ſind, als durch die unmittelbaren, ſo ſind dagegen die Hemmungen unſtreitig geringer. Es iſt nicht irgend eine Gewalt der äußern Natur, welche unſere Vernunft zu überwältigen vermöchte, welche dabei zerrüttend in unſer Leben eingreift, ſondern es ſind die Elemente unſeres eigenen Lebens, welche in ſolchen Rückſtänden früherer Eindrücke uns Störungen herbeiführen. Wenn daher die unmittelbaren ſinn-

lichen Eindrücke unſer Selbſtbewußtſein auf ein Kleinſtes beſchränken können, wie beim Schlaf und beim Schwindel, ſo iſt dies von dem Fortwirken der ſinnlichen Eindrücke in den Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Gedächtniſſes an und für ſich genommen nicht zu befürchten, ſondern unter ihrem Einfluſſe, wenn nicht unmittelbare Eindrücke hinzutreten, bleiben wir uns bei denſelben auf eine bemerkbare Weiſe unſer bewußt, weil wir uns ſelbſt als dieſe Thätigkeiten in uns vollziehend denken müſſen. Mit ihnen iſt eben eine Thätigkeit der Vernunft nothwendig verbunden, welche ſich nicht erſt an ſie anſchließen ſoll, wie dies bei den unmittelbaren Eindrücken der Fall iſt, ſondern ſchon wirkſam war zur Wiederbringung der frühern Entwicklung.

Demungeachtet werden wir nicht leugnen können, daß ſehr bedeutende Störungen unſeres vernünftigen Lebens auch von dieſen mittelbaren Einflüſſen der Sinnlichkeit ausgehen können. Wir brauchen nur an die ſtörende Gelehrſamkeit des Gedächtniſſes, an die Auswüchſe einer üppigen überſprudelnden Einbildungskraft zu erinnern. Täglich bieten ſich uns die Erfahrungen dar, welche zeigen, wie die Überbleibſel früherer ſinnlicher Erregungen zur ſinnlichen Neigung in uns ſich geſtalten, welche immer wieder dieſelben uns vorführen will, auch da, wo die Entwicklung unſerer Vernunft ihre Entfernung verlangt. Wir müſſen anerkennen, daß wir die ſinnlichen Rückſtände in Einbildungskraft und Gedächtniß nicht ſo in unſerer Gewalt haben, daß ſie zu jeder Zeit in gleicher Weiſe unſerer Vernunft zu Gebote ſtehen. Bald verſagen ſie uns den Dienſt, und alsdann quälen wir uns ab die verblichenen Bilder

unſerer Einbildungskraft wieder anzufriſchen, wo denn die Ahnung deſſen, was im Hintergrunde unſerer Seele als Problem ſchläft, uns nur vergebliche Arbeit bereitet und der Entwicklung unſerer Vernunft hinderlich wird; bald drängen ſie ſich uns unberufener Weiſe auf, wir dürfen ihnen aber nicht folgen, wenn wir unſer gegenwärtiges Leben nicht zerrütten, die Aufgabe der Zeit, die Entwicklung, in welcher wir begriffen ſind, nicht verabſäumen wollen. Solche Störungen können ſich bis zur Krankheit, bis zur Geiſtesverwirrung ſteigern. Auch in dieſer Beziehung muß anerkannt werden, daß wir uns die Freiheit der Wahl gegen ſolche Einflüſſe zu bewahren haben.

Die große Gewalt aber, welche wir nun hiernach dennoch den mittelbaren Einwirkungen der Sinnlichkeit zuſchreiben müſſen, macht uns darauf aufmerkſam, daß die Gefahr, welche uns von den Störungen unſereres vernünftigen Bewußtſeins durch die Sinnlichkeit droht, nicht allein abhängig iſt von dem Grade der Hemmung, ſondern auch von der Dauer und häufigen Wiederkehr derſelben. Und in dieſer Beziehung wird man die mittelbaren Einwirkungen gefährlicher finden müſſen, als die unmittelbaren, weil dieſe nur augenblicklich ſind, jene aber, weil ſie mit dauernden Entwicklungen der vernünftigen Thätigkeit ſich vergeſellſchaftet haben, Dauer und die Fähigkeit ſich zu erneuern in uns gewinnen.

In den Erſcheinungen, welche wir hierbei zu unterſuchen haben werden, können wir nun noch zwei Fälle unterſcheiden. Entweder nemlich kann die Störung unſeres vernünftigen Lebens durch die mittelbaren Einflüſſe der Sinnlichkeit nur daraus hervorgehn, daß die ſinnlichen Bedin-

gungen unſeres Fortſchreitens noch nicht die gehörige Ausbildung erfahren haben, oder es kann auch eine Verbildung derſelben, ein Verderben der ſinnlichen Neigung daran Schuld ſein. Den erſten Fall unterſuchen wir zuerſt, weil er weniger Schwierigkeiten darbietet als der letztere.

Wenn die ſinnlichen Rückſtände unſeres frühern Lebens unſere gegenwärtige vernünftige Thätigkeit hemmen, ſo iſt dies überhaupt auf dasſelbe zurückzuführen, woraus wir die Hemmungen durch den unmittelbaren ſinnlichen Eindruck erklären mußten, daß nemlich die Tendenzen unſeres frühern Lebens nicht in Übereinſtimmung ſtehen mit dem, was ſo eben in uns angeregt wird. Es iſt ein Streit zwiſchen jenen und dieſen Erregungen; er ſoll geſchlichtet werden durch unſere vernünftige Thätigkeit, welche jedoch unter den gegenwärtigen Umſtänden eine volle Übereinſtimmung unter ihnen nicht hervorbringen kann. Allein die Mittel, welche hierzu der vernünftigen Seele zu Gebote ſtehen, wo die Hemmung von mittelbaren Erregungen der Sinnlichkeit abhängt, ſind von umfaſſenderer Art, als die, welche den Hemmungen des unmittelbaren ſinnlichen Eindrucks entgegengeſetzt werden können. Denn da dieſer ein Product der Natur iſt, ſo können wir auch nur wenig dazu thun ihn nach unſerm Willen zu lenken; dagegen die mittelbaren ſinnlichen Einflüſſe gehen durch eine Bildung der Vernunft hindurch und die Rückſtände der Sinnlichkeit können daher dazu vorbereitet werden, daß ſie unſerer Vernunft keine Hemmungen bereiten. Es kommt darauf an ſie in unſere Gewalt, in die Gewalt unſerer Vernunft zu bringen. Daher giebt es Übungen für die Einbildungskraft und das Gedächtniß, daher giebt es eine Bildung beider

Fertigkeiten unſerer Seele. Sie ſoll es hervorbringen, daß ein jeder der Rückſtände unſerer ſinnlichen Eindrücke hervortritt, ſobald die Vernunft es verlangt, ein jeder auch zurücktritt, ſobald der Gang unſerer vernünftigen Entwicklung von ihm nur geſtört werden würde.

Dies kann natürlich nur dadurch bewirkt werden, daß wir jene Rückſtände in die genaueſte Verbindung mit der Vernunft bringen. Wenn nun die Vernunft überhaupt darauf ausgeht das Fortſchreiten unſerer Entwicklung zu ordnen und ſo viel irgend möglich immer das Ganze unſerer ſchon gewonnenen Fertigkeiten in Thätigkeit zu ſetzen, ſo werden wir auch zu dem angegebenen Zwecke jene Rückſtände ſo zu behandeln haben, daß ſie als geordnete Glieder der ganzen Maſſe unſerer vernünftigen Bildung ſich einverleiben. Dadurch allein läßt ſich bewirken, daß ſie zu einer jeden Zeit uns zu Gebote ſtehen, in welcher nur irgend einer vernünftigen Thätigkeit Raum gegeben iſt. Denn weil hierbei die Maſſe der von uns ausgebildeten Vernunft angeregt werden muß in irgend einem Punkte, ſo wird auch alles, was mit dieſer Maſſe in Verbindung ſteht, zugleich angeregt werden. Es wird aber dadurch auch zugleich ſich ergeben, daß kein Bild unſerer Einbildungskraft oder unſeres Gedächtniſſes auf eine ungebürliche Weiſe ſich hervordrängen kann zum Nachtheil anderer, weil nemlich mit ihm die übrige Maſſe unſerer vernünftigen Entwicklung ſo verbunden iſt, daß es in derſelben und durch dieſelbe zugleich ſeine Anregung erfährt. Wir müſſen uns hierbei daran erinnern, daß alles Sinnliche an und für ſich und mithin auch die Rückſtände der Sinnlichkeit, ſoweit ſie nicht von der vernünftigen Thätigkeit durchdrungen ſind,

immer nur etwas Beſonderes darbieten, während dagegen das Vernünftige das Allgemeine und Ganze anſtrebt.

Wenn wir beſonders auf die Thätigkeiten des Gedächtniſſes ſehen, ſo würden die eben aufgeſtellten Grundſätze darauf hinauslaufen, daß wir dieſelben frei zu machen hätten von den zufälligen Erregungen, welche man mit dem Namen der Ideenaſſociation zu bezeichnen pflegt. Bei dieſer ruft eine ſinnliche Vorſtellung die andere herbei und auf eine zufällige Weiſe fällt uns bei dem einen etwas anderes ein, nicht ſelten etwas, was den Gang unſerer Gedanken ſtört, während dagegen das, was der Fortgang unſerer Gedanken erfordern würde, nicht aus dem Gedächtniſſe in die Erinnerung eintreten will. Zuweilen können wir wohl ſolche ſinnliche Verknüpfungen deſſen, was in unſerm Gedächtniſſe angehäuft iſt, als Mittel für unſer Denken gebrauchen, aber ein ſicheres Mittel werden ſie uns nicht gewähren. Die Geſammtheit der Ausbildungen, welche in dieſem Kreiſe liegen, können wir mit dem Namen des ſinnlichen Gedächtniſſes bezeichnen, weil die Verknüpfung der Vorſtellungen in ihnen nur an ſinnlichen Verhältniſſen einen Halt hat, obgleich in den Vorſtellungen ſelbſt immer ſchon der Gegenſatz zwiſchen dem Bewußtſein des Äußern und dem Selbſtbewußtſein und mithin eine Thätigkeit der Vernunft liegt. So wie wir aber ſchon früher die ſinnliche Aufmerkſamkeit von der Aufmerkſamkeit unterſchieden haben, welche durch die Vernunft geleitet wird, ſo werden wir auch hier das ſinnliche Gedächtniß von dem Gedächtniſſe des Verſtandes unterſcheiden dürfen. Dieſes erhält ſeine Leitung nicht, wie es bei der Ideenaſſociation der Fall iſt, durch zufällige Ähnlichkeiten oder Unähnlich-

keiten, durch zeitliche oder räumliche Vergeſellſchaftung, ſondern durch die Verbindung der Begriffe unter einander, welche ihnen weſentlich iſt, indem der eine Begriff den andern herbeiruft oder in ſich enthält und dadurch auch zugleich die ſinnliche Vorſtellung, ohne welche der Begriff nicht gedacht werden kann, hervorzutreten nöthigt. Die Ausbildung dieſer Art des Gedächtniſſes beruht auf der richtigen Unterſcheidung und Verbindung unſerer Begriffe und daher kann ſie auf keine Weiſe unſerm vernünftigen Denken ſchädlich werden. Es iſt dabei keine Überfüllung des Gedächtniſſes zu befürchten und man darf dagegen ſicher ſein, daß dabei das Gedächtniß treu ſein werde, indem ſeine Thätigkeit nur aus einer genauen Sonderung des im Gedächtniß Aufbewahrten hervorgeht.

Die Bildung der Einbildungskraft werden wir in einer ganz ähnlichen Weiſe zu erſtreben haben, ſo wie denn überhaupt die Einbildungskraft mit dem Gedächtniſſe in nächſter Verwandtſchaft ſteht und von demſelben nur darin ſich unterſcheidet, daß ihre Verknüpfungen nicht den allgemeingültigen Charakter des Gedächtniſſes haben, ſondern eigenthümlich bei einem jeden einzelnen Menſchen ſich geſtalten. Auch bei ihnen daher iſt es zu vermeiden, daß ſie nicht zufälligen Erregungen folgen, welches eben nur eine ungezügelte Einbildungskraft ergeben würde, eine Einbildnngskraft, welche wir nicht in unſerer Gewalt hätten; dagegen iſt darauf zu ſehen, daß die Verknüpfungen der Einbildungskraft zu einem geordneten Ganzen ſich zuſammenſchließen und von dem ganzen Bildungsſtande der Vernunft zeugen. Dadurch wird es bewirkt werden, daß der ganze Reichthum der Einbildungskraft, welchen wir beſitzen mögen, uns immer zu Ge-

bote ſtehe und er alle die Beweglichkeit beſitze, welche wir wünſchen mögen; dadurch wird aber auch die Innigkeit der Gefühle unſeres Gemüths gewonnen, welche eben nur darin beſteht, daß durch das einzelne Bild der Einbildungskraft nicht nur einzelne Momente unſerer vernünftigen Entwicklung in Anregung kommen, ſondern die ganze Tiefe unſerer eigenthümlichen Bildung oder unſeres originellen Weſens.

Eine Art von Erſcheinungen verdient noch eine beſondere Erwähnung, weil ſie mehr als die zuvor betrachteten das Zuſammenwirken des Sinnlichen und des Vernünftigen zur Herſtellung einer beſtimmten Lage der Seele uns bezeichnet. Wir meinen die ſogenannten Stimmungen der Seele. Dieſe ſind als Ergebniſſe anzuſehn des ganzen bisherigen Lebens derſelben, wodurch jedoch nicht ausgeſchloſſen wird, daß die Eindrücke und Entwicklungen der nächſten Vergangenheit einen beſonders ſtarken Einfluß darauf ausüben, wenn wir das Ganze unſerer Bildung uns nicht gegenwärtig zu erhalten vermögen. Wenn ſie in dieſer Weiſe zu denken ſind, ſo erſcheint es uns als nothwendig, daß wir immer in einer beſtimmten Stimmung uns befinden. Dagegen hat man nun wohl geſagt, daß wir der Stimmung unſerer Seele nicht nachgeben ſollten, wobei zwei Vorſtellungen herrſchen können, indem man dadurch entweder ausſprechen will, daß wir nicht ausſchließlich aus dem frühern Leben unſerer Seele und aus der daraus hervorgehenden Stimmung die Beweggründe unſerer Thätigkeit entnehmen ſollten, ſondern eben ſo ſehr die gegenwärtigen Umſtände zu berückſichtigen hätten, oder auch unter der Stimmung, deren Gewalt wir uns entziehen ſol-

len, eine mehr als billig erregte Stimmung verſteht. In beiden Fällen hat man jedoch nicht das Ganze deſſen, was unter den Begriff der Seelenſtimmung fällt, gehörig vor Augen.

Der zweite Fall aber macht uns darauf aufmerkſam, daß wir eine gleichmäßige oder ruhige Stimmung der Seele von der aufgeregten und gereizten Stimmung unterſcheiden müſſen. Wenn jene Heiterkeit und Ernſt in gleichem Maße verbindet, ſo überläßt ſich dieſe bald zu ſehr den heitern, bald zu ſehr den trüben Eindrücken. Da wir dies letztere nicht für vernünftig anſehn können, aber doch auch ſchwerlich immer als eine Ausartung zu betrachten haben — denn auch einen tiefen Schmerz können wir gerecht finden und bei einem Kinde wenigſtens erſcheint es uns gerechtfertigt, wenn es von einer augenblicklichen Luſt fortgeriſſen wird — ſo können wir darin nur eine Folge der ſinnlichen Anregung erblicken, welcher jedoch durch die Thätigkeit unſerer Vernunft Abhülfe geſchehen ſoll. Unſere Theorie, ſoweit wir ſie bisher entwickelt haben, dringt weſentlich darauf, daß die Vernunft unter den gegenwärtigen Umſtänden ſoviel als möglich ganz zu neuen Fortſchritten in der Entwicklung unſerer Anlagen ihre Bildung zuſammenzunehmen hat. Hierzu gehört nun jene Beweglichkeit der vernünftigen Bildung, von welcher wir ſchon früher ſagten, daß ſie nur durch Ordnung und Gliederung aller der Beſtandtheile, aus welchen ſie ſich zuſammengeſetzt hat, gewonnen werden könne, ſo daß wir einen jeden derſelben hervorziehen können, ſo wie die Umſtände es verlangen, in einem jeden aber auch das Bewußtſein ſeines Verhältniſſes zu allen übrigen haben und dadurch davor bewahrt werden ihm mehr zu ge-

ſtatten, als er ſich zueignen darf. Auf Unterſcheidung und Verbindung alſo läuft dieſe Thätigkeit der Vernunft in der Anordnung unſeres Lebens hinaus. Was dagegen ununterſchieden und unverbunden in unſerer Seele ſich darſtellt, können wir nur als ein Überbleibſel einer noch unverarbeiteten Sinnlichkeit anſehn, welche zwar als Hemmung von uns empfangen worden, aber noch nicht zur Erregung einer beſtimmten ſondernden und verbindenden Thätigkeit unſerer Vernunft umgeſchlagen iſt. Darin beſteht nun eben die Gleichmäßigkeit unſerer Stimmung, daß wir der Elemente unſerer Bildung uns vollſtändig bewußt ſind und eben deswegen keinem derſelben mehr geſtatten, als ihm gebürt — freilich eine Forderung, welche nur annäherungsweiſe gelöſt werden kann. Dagegen eine jede niedergeſchlagene oder zu unmäßiger Heiterkeit aufgeregte Stimmung iſt auf Rechnung der noch unvollendeten Bildung unſerer ſinnlichen Anregungen zu ſetzen, in welcher wir nur einzelne Elemente unſeres ſinnlichen Lebens vor Augen haben, entweder die entmuthigenden Erfahrungen oder das Ermunternde, welches zur Verſenkung in die Gegenwart oder zu allzu kühnen Erwartungen uns hinreißt. Da fließen die Eindrücke unſerer nächſten Vergangenheit zu einer verworrenen Maſſe zuſammen, indem wir uns das Bewußtſein nicht gegenwärtig erhalten, daß doch einer jeden Erregung auch eine Hemmung zur Seite ſtehe und in einer jeden Hemmung auch eine Erregung gefunden werden könne, und hieraus bildet ſich eben die Einſeitigkeit in der Stimmung unſerer Seele, welche nur das beachtet, was den zunächſt liegenden Eindrücken entſpricht, mit der einen Seite unſeres Lebens aber die andere nicht zu verbinden weiß.

Es iſt klar, daß hierin nicht eine Verbildung unſerer Seele liegt, ſondern nur ein geringerer Grad ihrer Bildung, welcher uns nicht geſtatten will das Ganze unſeres Lebens uns im Bewußtſein zu erhalten.

Wie nun ſolche ungleichmäßige Stimmungen behandelt werden ſollen, iſt klar, ſobald man ihren Begriff gefaßt hat. Wenn das Übermaß der Stimmung aus dem verworrenen Zuſammenfließen erfreulicher oder betrübender Eindrücke hervorgeht, ſo haben wir eben das Mittel dagegen darin zu ſuchen, daß wir ein ſolches Zuſammenfließen vermeiden. Deswegen pflegen wir die Vorſicht zu gebrauchen nicht auf einmal Nachrichten der Trauer oder der Freude mitzutheilen, von welchen wir befürchten müſſen, daß ſie in Maſſe aufgenommen die Seele überwältigen würden, ſondern nach und nach, damit das vernünftige Nachdenken Raum behalte die Seele aufzurichten und ſeine Gewalt gegen die Eindrücke geltend zu machen, gegen das Bewußtſein der Außenwelt eben ſo ſtark das Bewußtſein unſerer eigenen Kraft und Schwäche abſetzend. Wir können es erfahren, wie keine Gewalt der Stimmung ſo groß iſt, daß ſonderndes Nachdenken ſie nicht mäßigen könnte. Auch die Zerſtreuung pflegt in einem ähnlichen Sinn als ein Hülfsmittel gegen die Gewalt niederſchlagender Stimmungen empfohlen zu werden, denn auch ſie verhütet das Zuſammenfließen der Eindrücke zu einer Stimmung. Aber freilich gewährt ſie auch nur eine vorübergehende Hülfe, welche von ſinnlicher Art allein für den Augenblick wirken kann, d. h. nur ſo lange als die zerſtreuenden Eindrücke dauern, welche übrigens auch die Gefahr herbeiführt, daß die Ideenaſſociation vermittelſt des Gegenſatzes die eine Zeit lang zurückge-

drängte Stimmung alsbald wieder in größerer Steigerung erwecken werde. Nur insofern also kann sie empfohlen werden, inwiefern sie der Seele einen Augenblick der Ruhe gewährt, in welchem sie sich sammeln kann. Die wahre Heilung muß dagegen in der Kraft der Vernunft gesucht werden, welche das Hemmende und das Erregende in den sinnlichen Eindrücken und in den Verhältnissen der Vernunft zur Außenwelt aus einander zu finden und beide Seiten derselben durch einander zu mäßigen weiß. Dies ist jedoch nur die eine Seite des Mittels, welches wir zu empfehlen haben. Denn so wie an die Unterscheidungen der Vernunft immer auch Verbindungen sich anschließen, so haben wir auch hier diese andere Seite des Processes nicht außer Augen zu lassen. Zuweilen ist die Besorgniß geäußert worden, daß die unterscheidende Operation, welche man mit dem Namen der sondernden Kritik bezeichnet hat, nur zu einem negativen Ergebnisse führen würde und in der Wissenschaft das System zerstörte ohne etwas Besseres an seine Stelle zu setzen, in der Kunst die Hervorbringung und selbst den Geschmack am Schönen lähmte; man hat dem Zergliederer seiner Freuden gedroht, daß ihm alle seine Freuden in ein farbloses Grau verschwinden würden, und so würde man auch dem Zergliederer seiner Stimmungen überhaupt die Zerstörung aller Stimmung androhen können. Allein wenn wir auch den Besorgnissen, welche in solchen Äußerungen sich Luft machen, nicht allen Grund absprechen können, so müssen wir doch bemerken, daß sie selbst wieder nur gegen eine krankhafte Stimmung der Seele, nicht gegen die wahre Kritik gerichtet sind, gegen eine Stimmung, welche aus der Bemerkung hervorgeht, daß in allen unsern Be-

ſtrebungen nichts Ganzes, nichts Zuſammenhängendes ſich ergeben wolle, weil es ihr ſelbſt nicht gelingen will in dem zuſammenfließenden Eindrucke, welchen eine Maſſe von Einzelheiten auf die Seele macht, Ordnung und Zuſammenhang zu finden. Wir müſſen dagegen bemerken, daß wenn die Vernunft auch die Elemente unſeres Lebens zergliedert, dadurch doch der Zuſammenhang desſelben nicht aufgehoben, ſondern nur in einer andern Weiſe hergeſtellt wird. Das aber, was für unſere Gedanken Überzeugung gewährt, was für unſer Gefühl wahrhaft erfreulich oder belebend iſt, muß auch in allen Verknüpfungen, in welchen es ſich darſtellen mag, das Überzeugende und Erfreuliche bewahren, und um dasſelbe in dem vollen Lichte, deſſen es fähig iſt, hervortreten zu laſſen, haben wir eben nur dahin zu ſtreben, daß es in allen möglichen Beziehungen ſich darſtelle, welche es zu der ganzen bisherigen Entwicklung unſerer Seele hat.

Wenn in die vorher ſchon ausgebildete Stimmung unſerer Seele der gegenwärtige Eindruck lebhaft eingreift, ſei es dieſelbe unmittelbar ſteigernd oder durch Hemmung zu ſtärkerer Aufregung anreizend, ſo ergiebt ſich das, was wir einen Affect zu nennen pflegen. Dieſe Steigerungen der Stimmung werden nun immer eine Hemmung der Vernunft in ſich ſchließen, weil ſie einem ſinnlichen Eindrucke angehören, und um ſo gewaltſamer werden ſie ſich nach Maß des ſinnlichen Eindrucks zeigen, je weniger die Stimmung gemäßigt war, welcher ſie ſich anſchließen. Daher ſind auch immer die Affecte zwar als etwas Natürliches bei der gegenwärtigen Schwäche unſerer Vernunft, aber auch als etwas Gefährliches für unſere Vernunft angeſehn worden.

Alles worin ſie das richtige und wünſchenswerthe Maß der Stimmung überſchreiten, können wir nach unſern Grundſätzen nur als eine Wirkung der Sinnlichkeit betrachten in dem Momente, in welchem ſie als hemmend auftritt. Die Hemmung zeigt ſich darin, daß der Affect uns der Gleichmäßigkeit der Stimmung beraubt, in welcher wir alle unſere Fähigkeiten den Umſtänden gemäß gebrauchen können. Es geht daraus hervor, daß wir auch eines Theils unſerer Freiheit durch den Affect beraubt werden und ihn nicht völlig in unſerer Gewalt haben. Den höchſten Grad desſelben pflegen wir daher auch wohl als einen Zuſtand zu bezeichnen, in welchem wir außer uns gerathen, womit eben nur ausgedrückt werden ſoll, daß wir auf einen Augenblick wenigſtens, in dem Augenblicke, in welchem die ſinnliche Hemmung herrſcht, den Gebrauch unſerer vernünftigen Bildung verlieren. Nachdem wir aber vom Affecte befreit wieder zu uns gekommen ſind, finden wir uns auch wieder auf derſelben Stufe der Bildung, welche wir früher beſaßen. Demungeachtet werden wir nun nicht ſagen können, daß der Affect eine gänzliche Hemmung unſerer Vernunft bezeichnete und daß wir gar keine Gewalt über denſelben beſäßen, ſondern wenn der ſinnliche Eindruck, welcher im Affecte die Stimmung verſtärkt, das Selbſtbewußtſein doch nicht aufhebt, ſo iſt darin auch immer noch eine Thätigkeit unſerer freien Vernunft anzuerkennen, welche ſelbſt im Momente des Affects ſich entwickelt. Überdies aber werden auch die höchſten Steigerungen des Affects nicht ſo leicht eintreten, wenn wir nicht zuvor einer überreizten Stimmung uns überlaſſen haben. Wir werden alſo über unſere Affecte dadurch Gewalt gewinnen können, daß

wir eine gemäßigte Stimmung mehr und mehr über unſer Leben ausbreiten, welche uns darauf vorbereitet auch die unerwarteten Ereigniſſe oder ſinnlichen Eindrücke mit Gleichmuth aufzunehmen und in die Zwecke unſeres Lebens zu verflechten. Dadurch gewinnen wir das, was man Gegenwart des Geiſtes nennt und mit Recht als eins der größeſten Güter zu preiſen pflegt. Denn dieſe Gegenwart des Geiſtes geht aus der ruhigen Stimmung unſerer Seele hervor, welche die Anwendung unſerer ganzen vernünftigen Bildung uns geſtattet, ſoweit ihr die vorhandenen Umſtände irgend Raum laſſen.

Auch in dem Affecte, ſoweit er durch den ſinnlichen Eindruck hervorgerufen wird, haben wir noch ein Element unſeres Lebens anzuerkennen, welches zur Erregung und Bildung unſerer Vernunft brauchbar iſt. Denn indem der darin liegende ſinnliche Eindruck zunächſt unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, wird auch unſere Vernunft erregt über die Erſcheinungen nachzudenken, welche dadurch uns zum Bewußtſein kommen, und es iſt dabei nur zu befürchten, daß im Affecte ſelbſt ſie auf eine zu perſönliche Weiſe von uns aufgefaßt werden, als daß Objectives und Subjectives in ihnen gehörig auseinander treten ſollten. Hiervon würde nun die Schuld wieder nur daran liegen, daß Bewußtſein des Äußern und Selbſtbewußtſein nicht gehörig gegen einander ſich abſetzten; der Stoff aber, welcher im ſinnlichen Eindruck für die Bildung unſerer Vernunft liegt, wird dadurch nicht berührt, ſondern es fehlt nur an der gehörigen Form, in welcher er vermittelſt der Sonderung ſeiner Elemente aufzufaſſen iſt und in welcher durch gehörige Verbindung das dem Äußern Angehörige

dieſem, das dem Ich Zuzuſchreibende unſerm eigenen Weſen angeſchloſſen werden ſoll. Dieſe Form jedoch kann ihm durch eine ſpätere Entwicklung der Vernunft noch zu Theil werden. So zeigt ſich alſo auch hierbei wieder die Richtigkeit unſeres frühern Satzes, daß wir von den ſinnlichen Elementen unſeres Lebens nichts auszuſcheiden haben, ſondern nur darauf ſehen ſollen ihnen die gehörige Stellung zu der Entwicklung unſerer Vernunft zu geben.

Wenn nun aber auch der Affect noch nicht den Ausartungen der ſinnlichen Neigung angehören ſollte, ſo nähert er ſich denſelben doch offenbar, ja kann aus einer ſolchen hervorgegangen ſein, wenn nemlich die ungleichmäßige Stimmung, durch deren Verſtärkung er ſich bildet, durch unſere Schuld eingetreten ſein ſollte. Wir werden alſo durch ihn an das andere Gebiet der mittelbaren Einflüſſe der Sinnlichkeit erinnert, welches als Verbildung oder als etwas Böſes in der Seele angeſehn werden muß. Wir können es nicht vermeiden hierbei in die Unterſuchung über das Böſe überhaupt einzugehn, wenn es auch nicht nöthig ſein ſollte dieſelbe zu erſchöpfen.

Zuerſt müſſen wir hierbei bemerken, daß der Begriff des Böſen nur in der ſittlichen Beurtheilung der Thatſachen unſeres Lebens hervortritt, alſo der Erfahrung angehört, aus rein philoſophiſchen Grundſätzen aber ſich nicht ableiten läßt. Denn wie man auch ſonſt über dieſen viel beſtrittenen Gegenſtand denken mag, ſo ſoll er doch keineswegeſ allein eine Beſchränkung unſeres Lebens, welche als nothwendig dargethan werden könnte, ſondern eine vermeidliche und eben deswegen uns zuzurechnende Störung unſeres Lebens bezeichnen, eine Verbildung unſerer Vernunft,

welche aus dem geſetzmäßigen Verlauf ihrer Entwicklung nicht abgeleitet werden kann. Eine ſolche Abweichung von der Regel läßt ſich aus den philoſophiſchen Begriffen von der Welt und den natürlichen Anlagen, welche ihr zukommen, nicht als nothwendig darthun. Wenn wir zeigen könnten, daß etwas Böſes in der Welt eintreten müßte, ſo würde es eben dadurch ſich ergeben, daß es nicht als etwas Böſes anzuſehen wäre. Wir wollen zugeben, daß in dem gegenwärtigen verdorbenen Zuſtande des Menſchen das Böſe von uns nicht vermieden werden könne, daß jetzt ein radicales Böſes oder eine Erbſünde in uns vorausgeſetzt werden müſſe, aber eben dieſer Zuſtand iſt auch nur eine Thatſache, und wenn wir in der Philoſophie zurückgehn müſſen auf das, was in den ewigen Begriffen der Dinge liegt oder, um uns einer andern Formel zu bedienen, was in ihren weſentlichen Anlagen gegründet iſt, ſo werden wir daraus immer nur etwas ihnen Weſentliches und eine Ausbildung ihrer Anlagen ableiten können, während wir dagegen das Böſe als etwas ihnen Zufälliges und nicht aus ihren von Gott verliehenen Anlagen ſich Entwickelndes betrachten müſſen. Eben ſo wenig daher wie die Krankheit ein Gegenſtand der reinen Naturwiſſenſchaft iſt, eben ſo wenig iſt auch das Böſe ein Gegenſtand der reinen Philoſophie. Aber doch müſſen wir es als ein Problem anſehn, welches thatſächlich uns vorliegt und für welches die Philoſophie eine Löſung wenigſtens in der Art ſuchen muß, daß ſie die Möglichkeit zeigt das Vorhandenſein einer ſolchen Thatſache mit ihren allgemeinen Grundſätzen zu vereinen.

Alles, was der ſittlichen Schätzung unterworfen iſt, geht

zuletzt auf einen Act des Begehrens zurück; denn unter allen Vermögen der Seele, welche wir unterscheiden können, bezieht sich der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem nur auf das Begehrungsvermögen. Offenbar wird nun aber wohl anerkannt werden müssen, daß im bösen Begehren das Sinnliche eine Hauptrolle spielt; denn da das vernünftige Begehren immer nur das Gute zu seinem Zwecke hat, so werden wir im Begehren um so mehr Gutes finden, je stärker in ihm die Vernunft vorwaltet. Aber wir werden freilich auch anerkennen müssen, daß im sinnlichen Begehren allein das Böse nicht bestehn könne; denn da das sinnliche Begehren nur als eine nothwendige Wirkung der Natur in uns erscheint und auf nichts anderes ausgeht als unsere sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen, d. h. uns die Mittel zu gewähren, durch welche wir in dem relativen Gegensatz und in der Gemeinschaft mit der Außenwelt uns behaupten können, so werden wir in demselben an sich nichts Böses finden können. Indem wir das Böse uns selbst zurechnen, setzen wir, daß darin ein Act der Freiheit oder der Vernunft ist. Wir kommen also auch hier wieder auf unsern alten Satz zurück, daß alle Lebensacte der Seele aus Sinnlichkeit und Vernunft sich zusammensetzen. Das Böse verlangt nicht davon eine Ausnahme zu machen. Doch müssen wir anerkennen, daß in ihm die Sinnlichkeit das Übergewicht über die Vernunft hat und zwar in anderer Weise, als dies bei gewaltsamen Eindrücken und Affecten stattfindet, nicht als eine Wirkung der Übermacht der äußern Natur über uns, sondern durch Verschuldung unserer Vernunft, sei es daß diese zu lässig sich erwiesen habe in der Betreibung ihrer Zwecke, sei es daß

ſie in eine falſche Richtung ihrer Beſtrebungen gekommen ſei. Sofern nun doch in der vernünftigen Thätigkeit immer eine Entwicklung unſeres Weſens ſtattfindet und eine jede ſolche als ein Gut für uns erachtet werden muß, können wir auch nicht leugnen, daß in einem jeden Böſen etwas Gutes iſt, und wir müſſen daher auch das Böſe nur in einem relativen Gegenſatze gegen das Gute erblicken. Wollten wir ein abſolut Böſes dem abſolut Guten entgegenſetzen, ſo würden wir jenes in der abſoluten Unentwickeltheit der Vernunft zu ſuchen haben, weil dieſes in der abſoluten Entwickeltheit der Vernunft beſtehen würde. Die abſolute Unentwickeltheit der Vernunft iſt aber nichts Böſes, ſondern liegt außerhalb unſeres Lebens und kann nur als der natürliche Anfang desſelben angeſehn werden. Wenn nun aber im Böſen ein Übergewicht des ſinnlichen Begehrens über den vernünftigen Willen durch die Verſchuldung des letztern eintritt und das ſinnliche Begehren immer auf Genuß ausgeht, ſo werden wir auch in jedem Böſen ein übermäßiges Streben nach Genuß finden müſſen, übermäßig inſofern, als der ſittliche Zweck darüber zurücktritt, und es iſt alſo als der durchgängige Charakter des Böſen anzuſehn, daß in ihm Genußſucht herrſcht. Das Böſe nimmt nur deswegen ſo verſchiedene Farben an, weil ein jeder in einer andern Art der ſinnlichen Befriedigung ſeinen Genuß findet. Wenn wir den Begriff der Genußſucht in allen ſeinen Verzweigungen verfolgen, ſo haben wir ihn nicht allein da wiederzufinden, wo die unmittelbare Befriedigung ſinnlicher Genüſſe angeſtrebt wird, ſondern nicht minder in den feinern Berechnungen, welche ſelbſt körperliche Schmerzen zu übernehmen uns anrathen, um zu einer

endlichen Befriedigung lange genährter Neigungen zu gelangen. Auch darin, daß wir unſerm Eigenwillen genugthun können, finden wir unſern Genuß; vernünftig iſt es eben nur dem allgemeinen Gange der Entwicklung uns anzuſchließen; wenn wir dagegen von dieſem uns abſondern, folgen wir nur einem ſinnlichen Triebe.

Um nun den Begriff des Böſen in ſeiner ganzen Strenge zu faſſen, müſſen wir anerkennen, daß wir in jedem Momente unſeres Lebens eine Aufgabe haben, welche durch die Thätigkeit unſerer Vernunft gelöſt werden ſoll. Sie iſt abhängig theils von den äußern Verhältniſſen, theils von dem Grade der Bildung, auf welchem die Seele ſteht. Durch die Aufnahme jener Verhältniſſe ſchließt ſich die Thätigkeit der Seele an das Äußere an, durch die Berückſichtigung ihres eigenen Bildungsgrades aber an die frühern Thätigkeiten, durch welche dieſer Grad gewonnen wurde. Wenn wir nun unſerer Aufgabe nicht genügen, ſo iſt dies darauf zurückzuführen, daß wir entweder von den Anregungen früherer Entſchlüſſe uns blind treiben laſſen ohne den gegenwärtigen Eindruck genugſam zu berückſichtigen, oder dagegen dem gegenwärtigen Eindrucke mehr als billig uns hingeben ohne die ganze uns früher erwachſene Bildung zur Verarbeitung ſeiner Anregungen und zur Vereinigung derſelben mit unſern frühern vernünftigen Beſtrebungen in Thätigkeit zu ſetzen. In dem erſten Falle ſtreben wir nur nach dem Genuſſe, welchen die Ausführung unſerer Entſchlüſſe uns verſpricht, in dem andern Falle hängen wir dem Genuſſe nach, welchen die unmittelbare Anregung der Sinnlichkeit uns gewährt, und weilen in ihm, anſtatt ihn zur Erregung unſerer Vernunft und zum Bewußtſein

unſeres Selbſt in der ganzen Ausdehnung ſeiner Entwicklung umſchlagen zu laſſen. In beiden Fällen iſt es alſo doch nur eine Art der Genußſucht, welche uns abhält unſerer Aufgabe zu genügen. Dieſe Aufgabe über uns zu nehmen und zu löſen müſſen wir als unſere Pflicht anerkennen; eine jede Abweichung davon iſt Übertretung oder Sünde. Nun ſtellt ſich aber die Seele ſelbſt dieſe Aufgabe, indem ſie die Anregungen des ſinnlichen Eindrucks und der gewonnenen Bildungsſtufe in ſich aufnimmt, und wenn ſie daher ihrer Aufgabe nicht genügt, ſo muß ſie dadurch in Zwiſt mit ſich ſelbſt gerathen. Eines ſolchen Zwiſtes ſind wir uns in allem bewußt, was wir als etwas Böſes in uns anerkennen. Das Bewußtſein muß ſich dabei regen, daß wir unſerer vernünftigen Bildung nicht würdig uns gezeigt haben. Wir mögen dies Bewußtſein zwar zurückdrängen in uns oder zu beſchwichtigen ſuchen, aber daß es gänzlich fehlen ſollte, iſt unmöglich, weil die Anregungen der Vergangenheit und der Gegenwart nicht fehlen können in unſerm Bewußtſein ſich bemerklich zu machen. So iſt denn in ſolchen Erſcheinungen unſeres Lebens ein Streit geſetzt zwiſchen dem vernünftigen und dem ſinnlichen Elemente desſelben. Dieſes hält uns bei dem ſinnlichen Genuſſe feſt und läßt in ihm eine Beruhigung uns ſuchen, welche er zu gewähren nicht beſtimmt iſt, jenes dagegen treibt uns an über den Genuß hinweg zu einer neuen Entwicklung der Vernunft vorzuſchreiten. Dieſen Streit zu ſchlichten wäre die vernünftige Tendenz in uns fähig geweſen, wenn ihr volles Recht ihr widerfahren wäre durch Unterdrückung oder Mäßigung der ſinnlichen Neigung, welche uns im Genuſſe feſthält. Zwar wird dabei die vernünftige Thätigkeit

nicht gänzlich fehlen; auch wird noch ein Fortſchritt von ihr aus ſich ergeben, aber nicht ein ſolcher, welchem unſere ganze Kraft unter den gegenwärtigen Erregungen gewachſen geweſen wäre, wenn wir ſie zuſammengenommen hätten, ſondern nur in irgend einer einſeitigen Richtung unſerer Kraft vollzieht ſich dieſer Fortſchritt. Die ſittliche Anforderung dagegen, welche an jeden Punkt unſeres Lebens gemacht werden muß, beſteht darin, daß wir die ganze Kraft unſerer Seele zuſammennehmen und ſie den ſinnlichen Hemmungen gegenüber geltend machen, ſoweit es irgend möglich; aus ganzer Seele ſollen wir zu wirken ſtreben; wenn dies nicht geſchieht, ſo wird eben nur ein vereinzelter Theil unſerer Bildung ſich geltend machen und das ſich ergeben, was wir eine Einſeitigkeit in der Entwicklung nennen.

Die Uneinigkeit, in welche wir uns mit uns ſelbſt verſetzt finden, ſobald das Böſe in uns eingetreten iſt, kann jedoch auch noch von einem allgemeinern Standpunkte aus als eine Uneinigkeit mit dem Ganzen, welchem wir angehören, angeſehen werden. Beide Betrachtungsweiſen kommen aber weſentlich mit einander überein, weil unſer Selbſtbewußtſein mit unſerm Bewußtſein des Äußern und mithin auch des Ganzen immer Hand in Hand geht. Als beſtimmte Glieder eines Syſtems, für uns beſonders der Menſchheit, im Allgemeinen aber der Welt, ſollen wir durch unſere Entwicklung auch dieſem Syſteme etwas leiſten. Wenn wir daher an unſerer Pflicht etwas fehlen laſſen, ſo gerathen wir dadurch in ein Misverhältniß zu den übrigen Dingen und der relative Gegenſatz zwiſchen ihnen und uns ſteigert ſich dadurch zu einer Feindſeligkeit, an welcher wir ſelbſt Schuld ſind.

In unſerm Bewußtſein werden wir dem zufolge ein allgemeines Geſetz anerkennen müſſen für die Entwicklung aller Dinge, zu deſſen Vollziehung wir ſelbſt beitragen ſollen und welches von uns als ein Gebot Gottes betrachtet werden darf. Im Bewußtſein des Böſen aber müſſen wir uns ſelbſt ſagen, daß wir dieſem Geſetze oder Gebote nicht Genüge gethan haben, und wir erſcheinen uns daher auch in einem Widerſpruche gegen die geſammte Ordnung, welche die ganze Welt zuſammenhalten ſoll.

Wie ſehr nun das Böſe unſer vernünftiges Leben ſtört, bietet bei unbefangener Betrachtung einem jeden ſich dar. Dennoch hat man zuweilen es zu denken verſucht nur als ein Stehenbleiben auf einer niedern Stufe der Entwicklung oder als eine natürliche Hemmung in der Entwicklung unſeres Lebens, welche von den Umſtänden im Verhältniß zu der Bildungsſtufe unſerer Vernunft herbeigeführt werde. Wir müſſen dagegen, wenn wir es in ſeinem Ganzen faſſen, in ihm einen Rückſchritt in unſerer vernünftigen Bildung gewahr werden, wodurch jedoch keineswegs das früher Geſagte ausgeſchloſſen wird, daß in ihm immer auch etwas Gutes und ein Fortſchritt in der Entwicklung der Vernunft liege, wenn wir nemlich nur ein beſonderes Element deſſelben berückſichtigen. Es iſt ein einſeitiger Fortſchritt, bringt aber eben durch ſeine Einſeitigkeit ganz neue Hemmungen in unſer Leben, welche nicht von der Natur, ſondern von uns ſelbſt ausgehen und deswegen im Ganzen uns zurückbringen. Dieſe Hemmungen, zu deren Überwindung wir nur durch einen Streit mit uns ſelbſt gelangen können, welche daher uns in uns ſelbſt zerrütten und unſere Kraft theilen, ſind na-

türlich weit gefährlicher zu bestehn und schwerer zu überwinden, als die äußern Hemmungen unseres Lebens. Sie sind wie ein Krieg innerer Parteiungen. Die Art zu betrachten, wie sie sich erzeugen in der Wechselbeziehung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, gehört zu den nothwendigsten Forderungen unserer Aufgabe.

Die Rückschritte unserer vernünftigen Bildung durch das Böse können wir auf zwei Punkte zurückführen, theils auf die größere Gewalt, welche dadurch die Sinnlichkeit in uns gewinnt, theils auf die Schwäche der Vernunft, welche uns daraus erwächst. Den ersten Punkt wollen wir zuerst untersuchen.

Schon früher ist auseinandergesetzt worden, daß die vernünftige Neigung auf natürliche Weise in uns sich ausbildet, daß aber daran auch die Neigung zu Wiederholung sinnlicher Vorstellungen sich anschließt, welche der vernünftigen Entwicklung zur Hülfe dienen sollen. Wenn wir aber das Böse auf Genußsucht zurückführen, so haben wir darin eine sinnliche Neigung anzuerkennen, welche eben nur auf eine sinnliche Erscheinung, auf den Genuß, ausgeht und also von der vernünftigen Thätigkeit sich losmacht. Wir finden also hier eine Art der sinnlichen Neigung, welche aus jenen früher aufgestellten Grundsätzen nicht scheint erklärt werden zu können. Wir müssen ihre Natur weiter erforschen.

Mit dem Begriffe der Neigung bezeichnen wir überhaupt eine dauernde Tendenz zur Thätigkeit in einer bestimmten Art, welche sogar unter vorhandenen Hemmungen sich geltend macht und die Gelegenheit sucht, unter welcher sie in Thätigkeit sich befriedigen könne. Sie ist

mehr als der Trieb, welcher im Vermögen noch ohne Bewußtſein ruht; ſie iſt weniger als das Begehren, welches ſchon ſeine Gelegenheit gefunden hat ſich geltend zu machen. Daher muß ſie angeſehn werden als hervorgegangen aus einem Triebe, welcher ſchon einmal im Begehren ſich entwickelt hat, damals aber zu ſeiner Befriedigung nicht gelangen konnte, weil ſeine Entwicklung durch Hemmungen unterbrochen wurde, welcher aber eben deswegen ſeine Befriedigung mit Bewußtſein weiter anſtrebt, ſobald die Verhältniſſe des Lebens es geſtatten. Daher muß es uns als natürlich und nothwendig erſcheinen, daß ſolche Neigungen aus der vernünftigen Thätigkeit heraus ſich uns geſtalten, da alle vernünftige Triebe auf einen Zweck gerichtet ſind, welcher über jede Entwicklung des zeitlichen Lebens hinausgeht, und daher nie ihre vollkommene Befriedigung erfahren. Etwas anderes aber iſt es mit den ſinnlichen Trieben, weil dieſe nur auf die Abhülfe eines augenblicklichen Bedürfniſſes ſich beziehn und daher auch im Augenblicke ihre Befriedigung erhalten können. Zwar kann es wohl geſchehen, daß auch ihrer Befriedigung eine Unterbrechung widerfährt, aber auf längere Zeit werden ſie ſich nicht unterbrechen laſſen, weil das phyſiſche Bedürfniß, welchem ſie entſtammen, baldige Abhülfe auf dem einen oder auf dem andern Wege erheiſcht, wenn ſeine Nichtbefriedigung nicht Krankheit oder Tod herbeiführen ſoll. Dennoch finden wir, daß die ſinnliche Neigung über das Maß der Befriedigung des ſinnlichen Begehrens hinaus ſich fortſetzt, ja als eine bleibende, habituelle Neigung ſich in uns ausbildet, ſo daß ſie in einem jeden Augenblicke, in welchem ihr Nahrung zuwächſt und eine Ausſicht

einer augenblicklichen Befriedigung ſich ihr eröffnet, hervorzubrechen und, ohne daß ein eigentliches Bedürfniß vorhanden wäre, die Thätigkeit der Seele zu ergreifen droht. In allen Erſcheinungen dieſer Art können wir nur eine Ausartung des ſinnlichen Begehrens erblicken, welches nur auf Augenblicke hervortreten ſollte augenblicklichen Bedürfniſſen zu genügen und daher auch nur vorübergehende Neigungen zurückzulaſſen beſtimmt iſt. Eine jede habituelle ſinnliche Neigung muß alſo als eine Ausartung in der Entwicklung der Seele angeſehn werden. Wir können ſie nur daraus ableiten, daß mit der Befriedigung des ſinnlichen Begehrens ein Genuß verbunden iſt, von deſſen Nachwirkung die Seele ſich feſſeln läßt und darüber vernachläſſigt die Befriedigung des ſinnlichen Begehrens nur als das zu behandeln, was ſie im vernünftigen Leben bedeuten ſoll, als ein Mittel nemlich zur vernünftigen Thätigkeit. Alle vernünftige Thätigkeit fehlt freilich im Genuſſe nicht, weil ihn das Selbſtbewußtſein begleitet, und eben daran knüpft ſich auch die habituelle ſinnliche Neigung an, daß dieſes Selbſtbewußtſein im Genuſſe wieder herbeizuführen geſtrebt wird, ein Selbſtbewußtſein, welches um ſo leichter als Zweck eines vernünftigen Strebens erſcheinen kann, je ungehemmter im Genuß das Leben verläuft, je mehr der Genuß als eine Erleichterung der Seele von Hemmungen ſich darſtellt. Sollen wir nach einer ſolchen Lage der Seele nicht ſtreben, damit ſie in ihr die freien Flügel des Geiſtes regen könne? Aber es iſt nur eine Verwirrung des Sinnlichen mit dem Vernünftigen, des Mittels mit dem Zwecke, wenn der Genuß ſeinetwegen geſucht wird, nicht das Selbſtbewußtſein in ſeiner Befreiung von Hemmungen, nicht die vernünf-

tige Thätigkeit, welche der Hemmungen entlaſtet nun kräftiger als ſonſt ſich entwickeln kann. Da ſetzt ſich in der Verworrenheit der Seele das Selbſtbewußtſein vom ſinnlichen Eindruck nicht ſtark genug ab; es bleibt in der Vermiſchung mit ihm, in der ſinnlichen Hemmung dennoch ſtekken. Wir ſollten einſehn, daß der Genuß nicht ſeinetwegen zu ſuchen ſei, ſondern nur die Aufhebung der äußern Hemmungen, damit daran die Seele die vernünftige Thätigkeit ihres Selbſtbewußtſeins anknüpfe; aber beim Genuſſe verweilend giebt die Seele vielmehr dem Naturproceſſe der ſinnlichen Befriedigung ſich hin und dieſe wird ihr eine innere Hemmung.

Wir haben nun anzuerkennen, daß ein ſolches Stehenbleiben beim Genuß nicht als eine nothwendige Hemmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit angeſehn werden darf, ſondern als ein willkürliches Haltmachen in unſerer Entwicklung. Die Folge hiervon aber iſt, daß die Vorſtellung des ſinnlichen Genuſſes in unſerer Einbildungskraft und in unſerm Gedächtniſſe ſich feſtſetzt und auf vielfältige Weiſe Ideenaſſociationen in unſerer Seele eingeht, ſo daß auch faſt ein beſtändiges Beſtreben vorhanden iſt dieſe Vorſtellung wieder hervortreten zu laſſen, wenn auch gar kein ſinnliches Bedürfniß zum Genuſſe hintreibt. Dies iſt die ſinnliche Neigung. In ihr herrſcht ein beſtändiger Hang nach der Vorſtellung des Genuſſes, weil ſie eben mit unſerm Selbſtbewußtſein in den mannigfaltigſten Punkten unſeres Lebens verwachſen iſt. Dadurch gewinnt die Sinnlichkeit eine größere Gewalt in uns, als ihr zukommt. Es bildet ſich dadurch in der Seele das aus, was man eine verdorbene Phantaſie zu nennen pflegt, d. h. eine beſtändige Nei-

gung zur Erinnerung an den frühern ſinnlichen Genuß und zur Ausmalung ſolcher Bilder, welche eine Erinnerung ähnlicher Genüſſe uns vorſpiegeln. Man pflegt nur bei der Betrachtung dieſer Erſcheinungen gewöhnlich zu ausſchließend an die groben ſinnlichen Genüſſe zu denken; will man ſie in ihrem ganzen Umfange verfolgen, ſo muß man dabei nicht weniger die feinern Befriedigungen der Eitelkeit, der Gefallſucht, des Geizes, des Eigenſinns und anderer Arten der Leidenſchaft ins Auge faſſen. Da nun alle ſolche Vorſtellungen der Genußſucht auf einer verworrenen Auffaſſungsweiſe unſeres Selbſtbewußtſeins beruhen, indem wir dabei unſerm Ich eine Befriedigung zuſchreiben, welche ſein wahres Weſen nicht trifft, ſo können ſie auch nicht anders als hemmend auf unſere vernünftige Entwicklung einwirken. Es wird hierdurch die Verſuchung immer größer weniger den Erregungen der vernünftigen Thätigkeit nachzugehn, als dem, was ſinnlichen Genuß verſpricht.

Von der andern Seite aber, je ſtärker die Sinnlichkeit durch das Böſe wird, um ſo ſchwächer wird durch dasſelbe die Vernunft. Dies hängt nicht allein von dem Wachſen der ſinnlichen Neigungen ab, weil ja dieſe auch durch das Bedürfniß geſteigert werden könnten ohne Verluſt für die Vernunft, und weil wir auch ſchon früher geſehn haben, daß der Stärke der Sinnlichkeit keinesweges die Schwäche der Vernunft in gleichem Verhältniß zur Seite gehn muß. Wir meinen auch nicht allein, daß durch das Böſe die Vernunft ſchwach bleibe, wiewohl auch dies als eine Folge des Böſen angeſehn werden muß, ſondern wir meinen, daß ſie dadurch ſchwach werde. Die Vernunft bleibt ſchwach durch das Böſe natürlich in allen den Arten der Übung,

welche in der Vernunft hätten hervortreten ſollen, durch das Eintreten des Böſen aber vernachläſſigt worden ſind. Wenn wir dem Genuſſe uns überlaſſen, ſo können wir die Enthaltſamkeit nicht üben, und gegen die Art der Genußſucht, welcher wir fröhnen, muß daher nothwendig unſere Vernunft ungeübt und ſchwach bleiben. Dabei kann es denn allerdings beſtehen, daß in andern Arten der Entwicklung unſere Seele ſelbſt während der Übung des Böſen Fortſchritte macht, weil im Böſen immer etwas Gutes iſt; aber die eine Fähigkeit der Seele wird dabei auf Koſten der andern geübt werden und wachſen, während die andere die gehörige Pflege entbehrt, und ſo wird eine einſeitige Bildung der Vernunft ſich ergeben, welche wir ſchon früher als eine Folge des Böſen bezeichnet haben. Daß nun ein ſolches Misverhältniß in der Bildung der Seele, in welcher nur ein Theil groß gewachſen iſt, ein anderer verkümmert, mit der wahren Stärke der Vernunft nicht vereinbar ſei, muß von ſelbſt einleuchten. Es dürfte aber doch dieſe Weiſe der Bildung nur als ein Stehenbleiben auf einer niedern Stufe angeſehn werden, und wenn wir daher feſthalten wollen, daß das Böſe nicht eine Unentwickeltheit der Seele iſt, ſondern ein Rückſchritt in der Entwicklung, ſo müſſen wir noch von einer andern Seite her nachweiſen, daß die Seele durch das Böſe ſchwach werde. Doch fließt dies allerdings auch ſchon aus unſern frühern Unterſuchungen. Das vernünftige Leben kann im Gegenſatz gegen das Böſe als ein ſolches geſchildert werden, welches in regelmäßiger Folge an die frühere Ausbildung der Vernunft das anſchließt, was unter den gegenwärtigen Verhältniſſen für die weitere Entwicklung unſerer An-

lagen geleiſtet werden kann, während dagegen das böſe Leben den vorliegenden Aufgaben nicht genügt. Daher ſchreitet das vernünftige Leben immer im Bewußtſein der ſchon entwickelten Kräfte und im Vertrauen auf dieſe Kräfte fort und dies gewährt uns die Sicherheit, welche wir mit dem Namen des feſten Willens und des feſten Charakters zu bezeichnen pflegen. Im Böſen dagegen, wenn wir die ganze Kraft unſerer Vernunft nicht feſtzuhalten vermögen um ſie auf die gegebenen Umſtände anzuwenden, kann auch das Bewußtſein dieſer Kraft nicht vorhanden ſein, ſondern wir müſſen uns um ſo ſchwächer fühlen, je weniger wir die von uns früher entwickelte Vernunft auf den gegenwärtigen Augenblick anzuwenden wiſſen. Da muß uns der Zweifel beſchleichen, ob das, was wir in unſerm frühern Leben gewonnen zu haben glaubten, auch wirklich Stich halte, ob es unſer wahres Eigenthum ſei und nicht bloß eine Gunſt der Umſtände es uns auf einen Augenblick verliehen habe, da es jetzt unter andern Umſtänden nicht mehr in Anwendung treten wollte. Wir können uns nun nicht mehr auf unſere Fähigkeiten verlaſſen, da alles, was wir früher für unſer Sicherſtes hielten, als ein trügeriſches Beſitzthum ſich erwieſen hat. Hierdurch muß denn natürlich jene unſittliche Feigheit ſich ausbilden, welche entweder im Gefühl ihrer Schwäche von jedem Winde der äußern Verhältniſſe bewegt wird, oder nur dem Glücke und einem blinden Schickſal vertraut. Man laſſe ſich nur nicht von der ſcheinbaren Feſtigkeit im Böſen täuſchen; ſie iſt nur eine Gewalt der Leidenſchaft. Selbſt die Fähigkeiten, welche in der Leidenſchaft groß gezogen werden und oft zu einer ausgezeichneten Größe wachſen, können, ſo lange

ſie dem Böſen dienen, nicht als ein wahrer Gewinn angeſehn werden, da ſie nicht in der rechten Weiſe gewonnen worden. Nur auf Koſten anderer Entwicklungen ſind ſie ausgebildet worden, und indem ſie dieſe unterdrückt haben, können ſie nur in einer gewaltſamen Spannung ſich erhalten. Es beſteht hierdurch eine Hemmung unter den vernünftigen Fähigkeiten der Seele ſelbſt, ein Zwieſpalt unter den Elementen ihrer Bildung, die nicht gehörig unter einander geeinigt ſind und daher auch nicht als ein gemeinſames Ergebniß des frühern Lebens auf einmal in unſerm Bewußtſein hervortreten wollen. Dies iſt die Schwäche der diſharmoniſchen oder unverhältnißmäßigen Entwicklung, welche durch das Böſe in unſere Seele kommt; ſie beraubt uns der Beweglichkeit der einzelnen Elemente unſerer Bildung, weil ſie in Hemmung unter einander ſtehn und daher eins dem andern das Gute ſtreitig machen, was in jedem für ſich zu liegen ſcheinen möchte, ein organiſches Eingreifen des einen Elements in die Bewegung des andern Elements nicht geſtatten. Daraus ergiebt ſich der ſchwache Charakter oder vielmehr die Charakterloſigkeit, welche zwar mit einer Mannigfaltigkeit einzelner Bildungselemente vereinbar iſt, aber nicht mit der Concentration der Bildung, welche in einem jeden Gute der Vernunft auch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen zu finden weiß. Der Menſch kann dabei nicht eins ſein mit ſich ſelbſt, nicht einen Grundton ſeines Lebens feſthalten, ſondern nur in zerſtreuten Richtungen ſeine Zwecke betreiben.

Wenn man eine Anſchauung ſich verſchaffen will von der Stärke des Guten im Gegenſatz gegen die Schwäche des Böſen, ſo wird man freilich wohl kaum im Ganzen

des Lebens dieſelbe gewinnen können, da niemand wird ſagen dürfen, daß er von allem Böſen frei geblieben; aber in einer Reihe von Willensacten, welche denſelben Zweck verfolgen, wird man doch ein ungefähres Bild derſelben finden können. So lange wir in einer ſolchen Reihe beharren, wird kein Zweifel dagegen aufkommen, daß alle frühere Willensacte, welche bis zum gegenwärtigen Punkte uns geführt haben, gut waren und ſo geſetzt werden mußten, wie ſie geſetzt wurden, damit wir dem Zweck uns näherten, welchen wir jetzt noch betreiben. In einer Reihe wiſſenſchaftlicher Gedanken z. B., welche zur Löſung einer Aufgabe ordnungsmäßig fortſchreiten, werden wir in einem jeden folgenden das Ergebniß der frühern erblicken und die Überzeugung des gegenwärtigen aus ſeiner Übereinſtimmung mit den frühern ſchöpfen. Da giebt die Einigkeit mit ſich ſelbſt die innere Stärke und das Bewußtſein des Geſetzes, welches durch die ganze Reihe der Entwicklungen hindurchgeht, gewährt einer jeden Entwicklung ihre Sicherheit, indem ſich eine jede an die übrigen anſchließt. Ganz anders dagegen geräth das Leben, wenn es von der rechten Bahn abweicht; indem die Seele ihre vernünftige Bildung nicht geltend macht, muß ihr dieſe als etwas Unſicheres erſcheinen, weil ſie von ihr verlaſſen werden konnte in dem Momente, in welchem ſie gebraucht werden ſollte und konnte. Alſo ſelbſt das, was die Seele als Bildung der Vernunft ſchon beſitzt, wird erſchüttert durch das Eintreten des Böſen; wir gefährden dadurch das, was wir ſchon gewonnen hatten und machen ſeinen Gebrauch für die Zukunft zweifelhaft und ſchwierig. Dies iſt der Rückſchritt, welcher im Böſen liegt.

Wenn wir nun in dieſen beiden Momenten die Gewalt des Böſen zu ſuchen haben, in der anwachſenden Verſuchung und in der Schwäche der in ſich zerrütteten Vernunft zum Widerſtande gegen die Verſuchung, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, wie der erſte Punkt mit unſerer Unterſuchung zuſammenhängt. Denn die anwachſende Verſuchung beſteht ja, wie wir ſahen, nur in der ſinnlichen Neigung und in der verdorbenen Einbildungskraft, von welchen dieſe uns immer wieder auf die Bilder des Genuſſes zurückführen will, während jene uns vorſpiegelt, als wäre der Genuß in unſerer Gewalt und könnte von uns gewonnen werden, ohne daß wir das Bedürfniß der Natur abzuwarten hätten. Hierin aber haben wir offenbar einen Widerſtreit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft zu ſehen, indem jene uns hindert die Thätigkeit der Vernunft von der Thätigkeit der Natur gehörig abzuſcheiden und unſern Willen nur auf das zu richten, was wir hervorbringen können, wobei denn natürlich auch die Thätigkeiten unſeres Ich und des Äußern nicht gehörig mit ihren Subjecten verbunden werden. Nicht ſo einleuchtend aber auf den erſten Anblick möchte es ſcheinen, daß auch die Schwäche unſerer Vernunft in ihrem Zwieſpalt mit ſich von Hemmungen der Vernunft durch die Sinnlichkeit ausgehe. Wenn wir jedoch den Begriff der Sinnlichkeit nur nicht zu eng faſſen, wird auch dies einleuchtend werden. Denn wir haben ihm, wie früher bemerkt, nicht allein den unmittelbaren ſinnlichen Eindruck zuzuſchreiben, ſondern auch alles das, was aus unſerm frühern Leben auf das ſpätere in der Weiſe übertragen wird, daß wir es nur empfangen, nicht aber in freier Thätigkeit in unſern Willen aufnehmen und dadurch in ei-

nem Acte der Spontaneität ſelbſt ſetzen. Von der letztern Art aber iſt allein das, was wir als erzeugt durch unſere frühere vernünftige Thätigkeit weiter fortführen in den Fortſchritten unſerer Vernunft, indem wir es da von neuem als vernünftig behaupten; von der erſtern Art dagegen iſt jede Einwirkung des Frühern auf unſer gegenwärtiges Leben, welche nur ein verworrenes Ergebniß, einen dunkeln Eindruck des Frühern auf das Gegenwärtige bezeichnet. Einen ſolchen Eindruck aber haben wir unter allen Umſtänden in dem zu erkennen, was die Vernunft in ſich ſelbſt ſchwächt. Wenn die einzelnen Elemente unſerer vernünftigen Bildung ſich nicht zuſammenfügen wollen, ſondern einander ausſchließen und in Hemmung unter einander ſtehn, ſo werden wir dies nur daraus ableiten können, daß ſie nur in der Vorſtellung, nicht im Begriff, der ſie zu einer ſyſtematiſchen Einheit verbinden ſollte, uns gegenwärtig ſind, und dieſe Vorſtellung können wir doch nur als einen Rückſtand des ſinnlichen Eindrucks anſehn. Sie drücken und belaſten einander nur, weil ſie äußerlich zu einander ſich verhalten und ſinnlich einander berühren, nicht aber im Bewußtſein des gemeinſamen vernünftigen Zwecks einander durchdrungen haben. Wenn die Schwäche unſerer Vernunft darin ſich zeigt, daß in irgend einer Richtung, welche zu ihrer gleichmäßigen Entwicklung verlangt werden mußte, ihre Ausbildung zurückgeblieben, ſo werden wir auch dies nur daraus ableiten können, daß verworrene Eindrücke in unſerer Seele rückſtändig ſind, welche an irgend eine vernünftige Thätigkeit ſich zwar anlehnen, aber noch nicht hinlänglich von ihr durchdrungen und geſtaltet worden ſind; wären ſie vollkommen vernünftig ausgebildet, ſo würden ſie

in keiner Weiſe irgend ein anderes vernünftiges Element ſich zu entwickeln hindern; es iſt alſo nur ein ſinnlicher Zwang hierin zu ſehen, welchen das eine ſogenannte vernünftige Element dem andern anthut; aber vernünftig wird jenes Element eben nur genannt, weil es etwas Vernünftiges in ſich trägt, ohne deswegen eine noch unverarbeitete Sinnlichkeit auszuſchließen. Wenn wir endlich die Schwäche der in das Böſe verfallenen vernünftigen Seele beſonders darin gefunden haben, daß ſie ihrer eigenen Vernunft nicht mehr ſicher, ſondern in Zweifel iſt, ob ihre Bildung ihr wirklich eigen und ein wahrhaftes oder bleibendes Gut ſei, welches in ihrem frühern Leben gewonnen worden, ſo können wir dies auch nur als eine Folge eines verworrenen Eindrucks anſehn, welchen die Erfahrung unſeres frühern Lebens auf uns macht, und müſſen es mithin einer Nachwirkung der Sinnlichkeit in uns zuſchreiben. Denn zwar kann es geſchehn, daß wir Elemente der Bildung uns angeeignet zu haben glauben, von welchen nun die weiter fortſchreitende Erfahrung uns zeigt, daß ſie nicht wahrhaft unſer Eigenthum geworden ſind, und daß wir nun darüber unſern Dünkel herabgedrückt ſehen und uns bekümmert fühlen; aber dies iſt nicht die Folge der gegenwärtigen Sünde, ſondern nur eine Enttäuſchung, die als ein weſentlicher Fortſchritt in unſerer Selbſterkenntniß angeſehn werden muß; was wir dagegen in der angeführten Weiſe als eine wirkliche Folge der Sünde betrachten müſſen, das wird darin beſtehn, daß wir in einem verſchuldeten Nichtgebrauch der uns wirklich angeeigneten vernünftigen Bildung dieſe für verloren achten. Dies aber haben wir als eine Täuſchung zu betrachten, welche aus den Erſcheinungen unſe-

res Lebens uns hervorgeht; denn auch die Hemmungen, welche das Böſe herbeiführt, können uns wohl eine Zeit lang des Gebrauchs unſerer vernünftigen Bildung, aber doch nicht dieſer ſelbſt berauben.

Wenn wir nun die Gewalt, welche die Sinnlichkeit durch das Böſe über unſere Vernunft gewinnt, einigermaßen abſchätzen wollen, ſo haben wir dabei die verſchiedenen Grade des Böſen zu berückſichtigen. Wir können zwei ſolcher Grade von einander unterſcheiden, die Leidenſchaft und das Laſter. Ihr Unterſchied beruht darauf, daß die erſtere nur wie in einer Überraſchung der Vernunft das Böſe in unſere Seele einführt und daher als ein vorübergehendes Übel erſcheint, das andere dagegen das Böſe zu einer Gewohnheit in uns macht. Daher wird auch der von Leidenſchaft Ergriffene leichter entſchuldigt und für weniger zurechnungsfähig gehalten, als der Laſterhafte. Es iſt eben weniger Überlegung in ſeinen Thaten als die Wirkung eines plötzlichen Eindrucks und das Böſe geht daher bei ihm nicht durch eine lange Reihe von Entſchlüſſen hindurch und wird nicht ſo lange gehegt, als dies beim Laſterhaften der Fall iſt. Je weniger Überlegung aber bei ihm iſt, um ſo gewaltſamer ſind auch oft die Ausbrüche ſeiner Leidenſchaft. Wir werden dies daraus abzuleiten haben, daß in der Leidenſchaft der Affect ſtärker iſt, in dem Laſter dagegen die zur Gewohnheit gewordene ſinnliche Neigung. So wie nun der Affect als ein unmittelbarer Eindruck auf eine Stimmung unſerer Seele uns erſcheint, ſo iſt auch in der Leidenſchaft eine Gewalt der unmittelbaren Sinnlichkeit zu erkennen und wir werden daher auch zugeben müſſen, daß die Seele dabei in unvermeidlichen Hemmungen ihrer

vernünftigen Thätigkeit ſtehen kann; allein die Hemmungen in einer ſolchen Leidenſchaft fließen doch nicht allein aus dieſer Quelle, ſondern das Leiden der Vernunft, von welchem die Leidenſchaft ihren Namen hat, muß aus einer vernunftwidrigen Nachgiebigkeit der Seele gegen den Affect abgeleitet werden. Wie groß auch der Affect ſein möge, ſo haben wir doch geſehen, daß er unſere Vernunft nicht aller Gewalt berauben könne, und weil in der Leidenſchaft dieſe Gewalt nicht gebraucht wird, darum iſt ſie zurechnungsfähig. Eben deswegen dürfen wir auch von der Leidenſchaft nicht dasſelbe behaupten, was früher vom Affect geſagt wurde, daß, nachdem ſie aufgehört habe, die Seele ſich wieder in demſelben Maße des Gebrauchs ihrer Kräfte erfreuen könne, in welchem derſelbe vor dem Eintreten der Leidenſchaft möglich war; vielmehr können wir gewahr werden, wie eine jede Leidenſchaft uns ſchwächt, nicht allein ſo lange ſie beſteht, ſondern auch nachdem ſie vorübergegangen, indem ſie das bittere Gefühl der Uneinigkeit mit uns ſelbſt und die Niedergeſchlagenheit über die Verleugnung unſerer Vernunft während ihrer Dauer in uns zurückläßt. Das Laſter aber kann man als eine zur Gewohnheit gewordene Leidenſchaft betrachten und es daraus ableiten, daß in unſerer Seele Rückſtände der Sinnlichkeit ſich feſtgeſetzt haben, welche immerfort oder in verſchiedenen Abſätzen die Vernunft bemeiſtern und in einen leidenden Zuſtand gegen die habituelle ſinnliche Neigung verſetzen. Dadurch wird nun allerdings die Freiheit der Vernunft in der Beweglichkeit ihrer Thätigkeiten beſchränkt, indem dieſe der Richtung der ſinnlichen Neigung, ſo lange das Laſter herrſcht, zu folgen ſich genöthigt ſehen; allein gänzlich auf-

gehoben wird dadurch die Freiheit der Vernunft doch nicht, indem wenigstens in dieser Richtung eine Entwicklung der Vernunft übrig bleibt, wie wir denn oft finden, daß bei großen Lastern doch Kräfte des Geistes in einem bedeutenden Maße, wenn auch einseitig, entwickelt werden. Durch die fortdauernde lasterhafte Übung wächst alsdann das Laster immer mehr, indem immer mehr die Einbildungskraft verdorben wird und ihr Ideenassociationen zuwachsen, welche die sinnliche Neigung steigern, während die Vernunft mit dieser verflochten und in einseitiger Weise ausgebildet nur schwächern Widerstand leisten kann. Allein wir werden dennoch nicht sagen können, daß dadurch alle Freiheit der Vernunft auch in einer andern Richtung sich zu bewegen verloren ginge, denn selbst bei dem äußersten Grade des Lasters setzen wir noch die Möglichkeit der Besserung.

Auf den Begriff der Besserung haben wir nun besonders unser Augenmerk zu richten, wenn wir die Macht der Vernunft über die sinnlichen Hemmungen, welche im Bösen liegen, begreifen wollen. Denn in der Besserung zeigt es sich, daß die Vernunft auch alle diese Hemmungen besiegen kann. Es ist oft geltend gemacht worden, daß, wenn einmal das Böse in unser Leben eingetreten wäre, es auch seine Folgen in dem Fortgange unseres Lebens in das Unendliche weiter treiben müßte, so daß also gar keine Erlösung von demselben möglich sein würde. Diese Ansicht setzt sich besonders von der Seite des strengen Begriffs vom Bösen fest, welcher in demselben eine Vergehung gegen das allgemeine Gesetz der sittlichen Welt oder gegen das göttliche Gebot sieht. Wenn nemlich eine solche möglich wäre, so würden wir durch das Böse aus der all-

gemeinen Ordnung der Weltentwicklung heraustreten und mit der ganzen Welt und ihrem Schöpfer und Regierer uns verfeinden, und wie wir alsdann wieder in diese Ordnung zurücktreten und mit Gott und der Welt außer uns versöhnt werden könnten, möchte freilich kaum einzusehn sein. Allein es scheint auch ein gänzliches Lossagen von der Ordnung der Weltentwicklung und von ihrem ewigen Gesetze nicht möglich zu sein, und noch weniger können wir zugeben, daß Gottes Gebot, welches so viel vermag, als es will, wahrhaft verletzt werden könne. Demungeachtet aber werden wir zugeben müssen, daß wir im Bösen des Bewußtseins nicht enthoben werden können, wie dunkel es auch ausgesprochen sei, daß wir dem sittlichen Gesetze, welches wir als Gebot Gottes betrachten dürfen, nicht Genüge leisten. Wir müssen nur hierbei auch bemerken, daß wir dieses Gesetz oder Gebot immer nur nach dem Standpunkte unserer gegenwärtigen Bildung auffassen und nicht anders auffassen können oder sollen. Man hat daher gesagt, daß ein jeder nur nach dem Standpunkte seiner Überzeugung, seiner Gesinnung u. s. w. sittlich beurtheilt werden könne und sich selbst zu beurtheilen habe. Diese Ansicht hat nun allerdings etwas Gefährliches, wenn man sie so deutet, als müßte ein jeder nur nach seinem Dafürhalten für gut oder böse erklärt werden. Denn dies persönliche Dafürhalten ist weder das, was die Gesellschaft, in welcher er lebt, für den richtigen Maßstab anerkennt, noch das, was überhaupt vom sittlichen Standpunkte aus von ihm für seine eigene sittliche Beurtheilung gefordert werden darf. Dennoch liegt in der angegebenen Maxime die Wahrheit, daß wir, wie gesagt, das sittliche Gesetz oder Gebot,

nach welchem wir uns zu beurtheilen haben, nur aus unſerer gegenwärtigen Bildung entnehmen können, und die Einſeitigkeit in ihrer Auffaſſung muß nur dadurch ergänzt werden, daß ein jeder auch für den Standpunkt ſeiner gegenwärtigen Bildung verantwortlich gemacht wird. Wir ſollen dem Standpunkte der Geſellſchaft, welcher wir angehören, uns gewachſen zeigen, unſere ſittliche Bildung und Überzeugung durch ein redliches und beharrliches Forſchen uns gründen; alsdann können wir verlangen, daß unſer ſittliches Bewußtſein zum Maßſtabe unſerer Handlungen angenommen werde; ſonſt aber wird dieſer Maßſtab verworfen werden müſſen, weil er ſelbſt aus einer Vernachläſſigung unſerer Pflicht erwachſen iſt. Hiernach haben wir nun das Sittengeſetz, nach welchem wir das Böſe beurtheilen, zwar als den ſichern Ausdruck eines beſtimmten Bildungsſtandes anzuerkennen, aber nicht als das abſolute Geſetz, nach welchem die Entwicklung der ganzen Welt ſich richten muß und welches das Gute, den Zweck alles Werdens, ſchlechthin beſtimmt. Wenn wir daher im Böſen uns dem Geſetze verfallen finden, ſo iſt es auch nur jenem Geſetze, welches wir nach unſerm gegenwärtigen Bildungsſtande als unſere Richtſchnur anerkennen ſollten und als die Offenbarung Gottes, welche uns bisher geworden iſt. Dieſer Offenbarung ſollten wir folgen; im Böſen aber folgen wir ihr nicht. Dagegen werden die tiefern Geheimniſſe Gottes, welche uns jetzt noch nicht zur anſchaulichen Erkenntniß gekommen ſind und welche ſogar das Böſe zu einer uns bis jetzt unbegreiflichen Ordnung in ihre Pläne zu verflechten wiſſen, durch das Böſe nicht verletzt. Nur die uns offenbaren Gebote Gottes haben wir in ihm über-

treten, nur mit dem uns offenbaren Gott und mit der Weltordnung, welche wir als in ſeinem Willen liegend unſerm gegenwärtigen Standpunkte nach uns denken müſſen, ſind wir dadurch in Feindſchaft gerathen. Dieſer Standpunkt iſt nun aber nicht für immer feſtſtehend, ſondern er ſoll ſich allmälig bereichern und in immer tiefern Einſichten ſich begründen und wir dürfen daher auch hoffen, daß wir einſt zu der Erkenntniß gelangen werden, wie ſelbſt das Böſe, in welchem wir jetzt ſind, dem Guten diente und dem höhern Geſetze gemäß war, welches wir jetzt noch nicht erblicken. Hiervon hängt die Möglichkeit ab das Böſe zu überwinden und zu der Beſſerung zu gelangen, welche wir erſtreben ſollen.

Dadurch daß wir dies im Allgemeinen einſehn, wird uns nun aber keinesweges irgend etwas von der Bitterkeit unſeres Kampfes gegen das Böſe erſpart. Denn da wir eben nur von dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Bildung ausgehend Gutes und Böſes beurtheilen und fühlen können, ſo müſſen wir auch alles, was dieſem Standpunkte als ein Böſes erſcheint, als ein ſolches anerkennen; wir müſſen daher das Bewußtſein hegen, daß wir im Böſen gegen unſer uns abgeſtecktes Geſetz uns vergangen haben und dadurch in Zwieſpalt mit uns ſelbſt gerathen ſind, daß wir in Feindſchaft uns befinden gegen die uns umgebende ſittliche Welt, welche uns nach demſelben Geſetze beurtheilt, nach welchem wir uns ſelbſt meſſen ſollen. Vor allen Dingen nun, wenn wir von dieſem Bewußtſein des Böſen uns befreien wollen, iſt es nöthig den Widerſpruch uns zu vollem Bewußtſein zu bringen, in welchen wir mit uns ſelbſt und der übrigen Welt uns verwickelt

haben, damit wir nachher ihn auflöſen können. Es iſt nicht genug, daß wir im Allgemeinen wiſſen, daß ein abſoluter Widerſpruch der angegebenen Art nicht vorkommen könne, ſondern für einen jeden beſondern Widerſpruch, welchen wir in uns finden, für eine jede beſondere Feindſchaft auch nur vorübergehender Art müſſen wir auch eine beſondere Löſung und Verſöhnung ſuchen. Wenn wir nun finden, daß wir ſelbſt durch das böſe Begehren Widerſpruch und Feindſchaft genährt haben, ſo werden wir darüber Reue fühlen müſſen. Dieſe kann uns daher nicht erſpart werden, wenn wir das Böſe überwinden wollen. Sie beruht auf dem Bewußtſein, daß Zwieſpalt iſt durch unſere Schuld in unſerem eigenen Innern und zwiſchen uns und der Außenwelt; ſie verfolgt dieſes Bewußtſein und bewirkt dadurch die Scheidung der misſtimmigen Elemente unſeres Lebens. Alsdann aber haben wir auch noch dem Geſchäfte uns zu unterziehen, welches die Widerſprüche auflöſt und die Feindſchaften verſöhnt. Zu dieſem gehören alle die Thätigkeiten, welche wir unter dem Namen der Beſſerung begreifen. Sie wird als eine neue Entwicklung, als ein Fortſchritt des vernünftigen Lebens gedacht werden müſſen. Das Weſentliche dieſes Fortſchritts aber iſt, daß die misſtimmigen Glieder des bisherigen Lebens unter einander in Übereinſtimmung geſetzt werden durch dazwiſchen tretende und den Widerſpruch unter ihnen auflöſende Elemente. In Widerſpruch, in Feindſchaft und Hemmung ſtehen ſie unter einander, wenn ſie ohne Vermittelung an einander ſich gleichſam reiben; eine höhere Entwicklung aber, welche die Glieder des Widerſpruchs vermittelnd beherrſcht, kann ſie als mit einander einem gemeinſchaftlichen Zwecke dienend

darſtellen. Das Böſe wird daher nicht dadurch bekämpft, daß wir nur negativ dasſelbe auszuſcheiden ſuchen aus unſerm Leben, welches unmöglich iſt, ſobald es einmal der Reihe desſelben ſich eingefügt hat, ſondern dadurch, daß wir es durch eine poſitive Entwicklung in Übereinſtimmung mit den übrigen Entwicklungen unſeres Lebens ſetzen. Es iſt hiermit die höhere Entwicklungsſtufe bezeichnet, welche wir erreichen ſollen in dem Bewußtſein, daß die vernünftige Thätigkeit, die Thätigkeit des Willens, welche im Böſen iſt, zwar unſerm frühern Bewußtſein vom Sittengeſetze zuwider war, aber doch mit dem abſoluten Geſetze der Weltentwicklung, wie es jetzt uns zum Bewußtſein gekommen, in Übereinſtimmung ſteht. Dieſes Geſchäft der Beſſerung daher muß ſich als eine verbindende Thätigkeit uns darſtellen, und wir haben alſo auch hier wieder die beiden Geſchäfte der Vernunft anzuerkennen, welche uns ſchon in unſern frühern Unterſuchungen über die Behandlung des ſinnlichen Stoffes durch die Vernunft überall entgegengetreten ſind, die Sonderung und die Verbindung. Dabei aber wird alsdann auch darauf zu achten ſein, daß die Verbindung, welche unſere Vernunft gewinnen ſoll zur Verſöhnung der bisher misſtimmigen Elemente unſeres Lebens, oder der Fortſchritt der Entwicklung, welcher in ſeinem Verhältniſſe zum frühern Leben als Beſſerung ſich uns darſtellt, doch nur in einem Zuſammenwirken unſeres Ich und der Außenwelt, alſo durch eine ſinnliche Thätigkeit eingeleitet werden kann. Denn mit uns werden wir uns in keiner andern Weiſe verſöhnen können, als indem wir uns mit der Welt verſöhnen, indem wir daher auch in den Einwirkungen der Außenwelt auf uns die Zwecke wiedererken-

nen, welche wir ſelbſt verfolgen ſollen. Es bedarf keiner weitern Auseinanderſetzung, wie dies durch unſere ſinnliche Empfänglichkeit eingeleitet werden muß, welche allein die Erkenntniß und die Liebe der Außenwelt in uns anregen kann.

Wenn wir aber auch hierdurch die Momente, durch welche die Beſiegung des Böſen hindurchgehen muß, im Allgemeinen bezeichnet haben, ſo bleibt uns doch noch übrig die damit ausgeſprochenen allgemeinen Grundſätze in Anwendung zu bringen auf die uns vorliegende Aufgabe. Unſere Grundſätze führen uns dahin das Sinnliche als etwas zu betrachten, was nicht bekämpft oder aus unſerm Leben ausgeſchieden, ſondern in unſerm Leben verarbeitet und durch Sonderung und Verbindung zur Ordnung geführt werden ſolle. Dem ſcheinen nun am meiſten die verdorbene Einbildungskraft und die habituelle ſinnliche Neigung entgegenzuſtehen, die Ausartungen der Sinnlichkeit, welche zur Leidenſchaft und zum Laſter anreizen. Wir werden nicht anſtehen können zu behaupten, daß ſie entfernt werden ſollen aus unſerm Leben. Aber es möchte vielleicht geſagt werden dürfen, daß ihre Entfernung doch in nichts anderm beſtehn werde, als in der Auflöſung der falſchen und ſchädlichen Verknüpfung, in welcher ihre Elemente unter einander verbunden ſind, ohne daß irgend ein Element dadurch verloren gehen müßte, ſondern nur ſo daß ſie eine richtige und fördernde Verknüpfung in der Mannigfaltigkeit unſeres Lebens gewönnen.

Wir haben es alſo hier zuerſt mit dem erſten Momente des Böſen, mit der habituellen ſinnlichen Neigung zu thun, welche, wie wir ſahen, durch die verdorbene Einbildungs-

kraft unterhalten wird. Es würden nun zwei Mittel uns zu Gebote ſtehn dieſe zu beſchwichtigen. Entweder könnten wir unſere Einbildungskraft durch anderweitige Beſchäftigung von den gefährlichen Bildern ablenken, oder wir könnten auch auf die Heilung derſelben ausgehn, indem wir das Krankhafte in ihr von dem Geſunden abzuſondern wüßten. Dieſe beiden Mittel erinnern uns an die beiden andern, welche wir gegen die Gewalt der Stimmungen anzuwenden vorſchlugen, an die Zerſtreuung und an die ſondernde Verarbeitung der in ihnen zuſammengefloſſenen Elemente unſeres Bewußtſeins. Aber ſo wie die Zerſtreuung, ſo verſpricht auch die anderweitige Beſchäftigung und Ablenkung der Einbildungskraft von den gefährlichen Bildern nur eine Palliativcur; denn wenn dadurch auch eine Zeit lang die kranke Einbildungskraft zurückgedrängt werden kann, ſo wird ſie doch immer noch in der Seele ſchlummern, um ihre Zeit abzuwarten, ja ſelbſt mitten in der anderweitigen Beſchäftigung noch bereit ſein dieſelbe zu ſtören und einen hemmenden Druck auf ſie auszuüben. Wenn man daher eine gründliche Heilung beabſichtigt, ſo wird man zu dem zweiten Mittel ſeine Zuflucht nehmen müſſen. Es ſetzt dies aber voraus, daß ſelbſt in der verdorbenen Einbildungskraft noch etwas Geſundes oder Brauchbares für die Entwicklung unſerer Vernunft gefunden werden kann. Dies wird ſich jedoch auch nicht leugnen laſſen; denn wenn die Einbildungskraft immer, wie ſie auch geſtaltet ſei, uns Bilder der Erſcheinungen vorführt, ſo werden wir darin eine Nahrung für unſer Gemüth und unſern Verſtand nicht verkennen dürfen. Was die Thätigkeiten der Einbildungskraft zu krankhaften macht, liegt al-

lein darin, daß ſie uns gewiſſe Verknüpfungen der Erſcheinungen zur Unzeit aufdrängen, ſo daß die Abſtraction von denſelben uns nicht gelingen will, welche für die gegenwärtige Aufgabe unſeres Lebens verlangt wird. Dies geſchieht aber dadurch, daß jene Verknüpfungen unſere ſinnliche Neigung aufregen durch die Vorſtellung des Genuſſes, welcher früher mit ſolchen Erſcheinungen verbunden war und mit der Wiederherſtellung ſolcher Erſcheinungen verbunden zu ſein verſpricht. Das Krankhafte der Einbildungskraft würden wir alſo abzulöſen vermögen von dem Geſunden in ihr, wenn es uns gelänge die Vorſtellung des Genuſſes davon zu entfernen, ſofern ſie die ſinnliche Neigung in uns aufregt. Dies wird nun auch keineswegs unmöglich ſein. Denn wenn wir in unſerer Erinnerung zurückgehn auf die Erſcheinungen, welche mit dem Genuſſe verknüpft waren, ſo werden wir dabei auch bemerken können, daß der Genuß nur aus der Befriedigung eines ſinnlichen Bedürfniſſes entſprang und daher von dem ſinnlichen Triebe abhängig iſt. Hiernach iſt alſo der Genuß mit jenen Erſcheinungen keineswegs unzertrennlich verbunden, ſondern nur unter der Bedingung, daß der ſinnliche Trieb und das ſinnliche Bedürfniß zu ihnen führt, wird derſelbe zugleich mit ihnen ſich erzeugen und es iſt eine falſche Verbindung, wenn wir mit dem Eintreten der Erſcheinungen auch unter andern Verhältniſſen des Lebens, auch wenn das ſinnliche Bedürfniß nicht vorhanden iſt, dieſelbe Art des Genuſſes wiedererwarten. Es muß dies als ein Irrthum betrachtet werden, oder als eine Verirrung des Bewußtſeins, welche darauf beruht, daß der Genuß als etwas angeſehn wird, was wir in unſerer Gewalt haben,

da er doch nur eine Wirkung der Natur in uns iſt. Auch hier gebricht es an der gehörigen Abſonderung deſſen, was dem Selbſtbewußtſein angehört, von dem, was der Außenwelt zugeſchrieben werden muß. Es iſt alſo hier dasſelbe Verfahren anzuwenden, welches wir früher gegen die Gewalt der Stimmungen empfohlen haben, daß die Elemente der Erſcheinung von einander geſondert werden und die Verworrenheit des Irrthums von ihnen genommen wird, welche den Schein des Genuſſes an etwas knüpft, was für ſich genommen keinen Genuß gewährt.

Es iſt hieraus zu entnehmen, daß ſelbſt in dem Kampfe gegen die ſinnliche Neigung kein Element der bisherigen Entwicklung ausgeſchieden werden ſoll. Denn alle die Elemente, welche den Stoff der verdorbenen Einbildungskraft bilden, ſollen beibehalten werden und der Kampf beſteht nur gegen die falſche Verbindung derſelben, gegen den Irrthum, welcher den Genuß als nothwendig verbunden mit gewiſſen äußern Verhältniſſen unſeres Lebens anſieht. Dadurch wird die habituelle ſinnliche Neigung beſiegt, daß man die Vorſtellung des Genuſſes, welche der ſinnlichen Begierde zur Aufregung dient, in ihre richtige Verbindung mit den übrigen Elementen des Lebens ſetzt und dadurch den verderblichen Übergang aus der Vorſtellung der verlockenden Bilder in die ſinnliche Begierde abſchneidet. Dann bleibt nichts in der Seele zurück, was die ſinnliche Neigung auf eine krankhafte Weiſe erregen könnte, obgleich alles in der Seele bleibt, was früher in ihr war, nur in andern Verknüpfungen. Dann ruft nicht die Vorſtellung der Erſcheinungen die ſinnliche Begierde herbei, ſondern wir warten das ſinnliche Bedürfniß ab, daß es den ſinnlichen Trieb

und die Begierde errege und von dieſer alsdann die Vorſtellung der Erſcheinungen, welche damit verknüpft ſind, erregt werde; ſo iſt das Verhältniß der Elemente nun umgekehrt worden und was früher als das Herrſchende erſchien, hat ſich zu dienen bequemen müſſen. Das iſt das Krankhafte in der Einbildungskraft und in der dadurch erregten ſinnlichen Neigung, daß wir durch unſere Vorſtellungen die ſinnliche Begierde herauslocken, welcher alsdann der Wille in irgend einer Weiſe ſich bequemen muß. Dagegen ſollen wir es dahin bringen, daß die ſinnliche Begierde uns immer erſt erwacht bei einem wirklichen Bedürfniſſe des ſinnlichen Lebens und darauf die Vorſtellungen folgen, welche der Befriedigung anhangen. Dann dürfen wir verſichert ſein, daß auch der vernünftige Wille in die Befriedigung unſerer Begierde einwilligen werde und in alle die Handlungen, welche zu ihr führen; denn der Genuß an ſich iſt nicht verboten; er bezeichnet nur eine Förderung des ſinnlichen Lebens, welche als Grundlage der vernünftigen Entwicklung vom ſittlichen Willen ſelbſt begehrt werden muß.

Die Beſſerung beruht aber nicht allein in der Auflöſung der ſinnlichen Neigung, ſondern es ſoll auch die Schwäche der Vernunft von ihr zur Stärke umgewandelt werden. Dies iſt natürlich mit der Auflöſung der ſinnlichen Neigung auf das genaueſte verbunden. Denn wenn dieſe nur dadurch uns gelingt, daß wir den Elementen unſeres Lebens die gehörige Ordnung geben, ſo iſt hierin auch eine Thätigkeit der Vernunft zu erkennen, welche über die ſinnliche Verworrenheit ſich erhebt und zur herrſchenden Kraft über ſie gelangt. So haben wir dies nur als zwei Seiten unſerer Entwicklung zu ſetzen, von welchen die eine das Ne-

gative bezeichnet, das Wegfallen der Verſuchung durch die ſinnliche Neigung, die andere das Poſitive, die Ordnung unſeres Lebens durch die vernünftige Thätigkeit. Indem wir jetzt noch die letztere betrachten, iſt unſere Abſicht nur darauf gerichtet zu zeigen, wie auch hierbei die Sinnlichkeit im Verhältniſſe zur Vernunft ihre Rolle hat. Wenn durch die Beſſerung die Folgen des böſen Willens beſeitigt werden ſollen, ſo muß man um die Vorgänge bei der Beſſerung zu begreifen das in das Auge faſſen, was man den böſen Willen nennt. Derſelbe ſcheint nicht auf ein Gut, ſondern auf das Gegentheil des Guten zu gehn, welches jedoch, indem wir es wollen, für ein Gut wenigſtens für uns in einer gewiſſen Lage des Lebens gehalten wird. Man kann daher ſagen, daß er auf ein ſcheinbares Gut gerichtet ſei. Nun müſſen wir aber fragen, wie es geſchehen könne, daß etwas als ein ſcheinbares Gut ſich uns darſtelle. Wenigſtens muß es doch eine Ähnlichkeit mit dem Guten haben, wenn es deſſen Schein für uns annehmen ſoll, und da eine jede Ähnlichkeit eine Gleichheit in irgend einem Stücke vorausſetzt, ſo muß es auch irgend etwas Gutes in ſich enthalten. Dies iſt eben das Gute, welches auch im Böſen gewollt wird, wie ſchon früher geſagt. Der Wille, weil er eine Thätigkeit der Vernunft iſt, kann eben nur das Gute wollen; es kann aber allerdings geſchehen, daß das Gute, welches er will, die Ordnung des vernünftigen Lebens ſtört und dadurch als ein Böſes und die Entwicklung der Vernunft Hemmendes von uns angeſehn werden muß. Wir wollen im böſen Willen zwar ein Gut, aber nicht das Gut, welches wir unter den gegenwärtigen Umſtänden wollen ſollten, ſondern welches zu-

rücktreten ſollte gegen ein anderes Gut, das als die Aufgabe unſeres gegenwärtigen Lebens zu betreiben wir für unſere Pflicht achten müſſen. Daß uns dieſes Gut zurücktritt gegen das andere, welches wir uns vorſpiegeln laſſen, daß es uns ſcheint, als dürfte es erlaubt ſein dies zu betreiben und jenes hintanzuſetzen, daß ſo dem Böſen der Schein des Guten gegeben wird, dies können wir nur dem ſinnlichen Begehren zuſchreiben, welches an den vernünftigen Willen ſich anſchließt. Weil dieſer Wille, welcher nach dem verbotenen Gute trachtet, zugleich mit jenem Begehren befriedigt werden kann, laſſen wir uns verleiten dem verbotenen Gute den Vorzug vor dem gebotenen zu geſtatten. Daher haben wir auch im böſen Willen eine Hemmung durch die Sinnlichkeit zu erkennen, durch welche er freilich nicht völlig ein Sclav der Sinnlichkeit wird, aber ſich doch von ihr beſtechen läßt einer Richtung in Betreibung ſeiner Zwecke zu folgen, welche dem ſinnlichen Begehren unerlaubter Weiſe nachgiebt.

So wie nun das im böſen Willen Enthaltene doppelter Art iſt, theils ein Wollen des Guten, theils eine ſinnliche Vorſpiegelung, durch welche wir dieſem Guten den Vorzug vor unſerer Pflicht zu geben verleitet werden, ſo müſſen auch ſeine Folgen doppelter Art ſein. Die ſinnliche Vorſpiegelung beſteht nur in einer Verirrung der Seele, welche ſich auch auf die folgende Entwicklung fortpflanzt, wenn ſie nicht verbeſſert wird. Um zur Beſſerung zu gelangen müſſen wir ihre Fortpflanzung verhüten. Dieſe Verirrung wird aber wie ein jeder Irrthum aufgelöſt werden können durch Sichtung und kritiſche Zerlegung in ihre Elemente. Dauer gewinnt ſie nur, wie andere Irrthümer auch, durch

ihre Vermiſchung mit der Vernunft; denn auch die Vernunft kann in ihr nicht fehlen. Der andere Beſtandtheil des böſen Willens aber, das Wollen des Guten, hat in anderer Weiſe ſeine Folgen; denn als eine freie Thätigkeit unſerer Seele muß er auch dieſer, nachdem er einmal eingetreten, immer angerechnet werden; ſeine Folgen hören daher nicht auf. Wenn nun die Schwäche der Vernunft, welche durch den böſen Willen hervorgebracht wird, von dem Wollen des Guten im böſen Willen ausginge, ſofern es nemlich pflichtwidrig eintritt; ſo würden wir auch von dieſer Schwäche uns niemals befreien können. Allein es iſt auch ſchon früher gezeigt worden, daß dieſe Schwäche nur darin beſteht, daß die frühere und die ſpätere Entwicklung des Willens nicht in Übereinſtimmung unter einander ſich zeigen, daß aber ihr Widerſpruch, in welchem ſie ſich hemmen, ein auflösbarer iſt. Daher müſſen wir anerkennen, daß nicht das Wollen des Guten an ſich, welches im böſen Willen iſt, die Schwäche der Vernunft herbeiführt, ſondern nur die Hemmung, welche zwiſchen den entgegengeſetzten Richtungen des Willens einſtweilig ſich findet. Da alſo nur ein vorübergehendes Verhältniß, in welchem dieſe Richtungen ſtehen, in ihrer Hemmung ſich zu erkennen giebt, ſo müſſen wir ſie auch dem ſinnlichen Elemente unſeres Lebens zuſchreiben. Es ergiebt ſich dabei ein augenblickliches Zuſammenſtoßen derſelben, in welchem die eine Richtung eine Störung von der andern empfängt und empfindet; ſie vermiſchen ſich in einer Wechſelwirkung mit einander, in welcher ihre verſchiedene Bedeutung und das wahre Verhältniß derſelben zu einander noch nicht zu richtigem Bewußtſein kommt. Dies iſt die Natur des ſinnlich verworrenen

Bewußtseins. Seine Verworrenheit aufzulöſen, die in ihm vermiſchten Richtungen von einander zu ſondern und ſie alsdann wieder in Betreibung eines gemeinſchaftlichen Zwecks mit einander zu verbinden muß die Aufgabe unſeres weitern vernünftigen Lebens ſein. Daß ſie aber einen gemeinſchaftlichen Zweck haben, kann nicht bezweifelt werden, da alle vernünftige Thätigkeiten doch gemeinſchaftlich dahin ſtreben das in unſern natürlichen Anlagen Enthaltene zur Wirklichkeit zu bringen und alles, was dieſen angehört, in Übereinſtimmung ſtehen muß. Wenn nun dieſe Übereinſtimmung unter einzelnen Elementen unſerer bisherigen Entwicklung ſich noch nicht ergeben hat, ſo wird dies nur daraus abzuleiten ſein, daß die Zwiſchenglieder, welche ſie verbinden ſollen, noch nicht ſich entwickelt haben, und keinen andern Grund hiervon werden wir erſinnen können, als von Seiten der Vernunft ihren Mangel an Bildung, von Seiten der Sinnlichkeit eine Hemmung unſerer Thätigkeit, ſo daß dabei doch die wirkliche Thätigkeit unſerer Vernunft, wie ſie im Böſen ſich findet, ohne Schuld bleibt. Es iſt mit der Schwäche unſerer Vernunft in ihrer Zerfallenheit wie mit den Diſſonanzen in der Muſik, welche durch ein weiteres Fortſchreiten der Töne in Harmonie ſich auflöſen laſſen. Einen ſolchen Misklang erfahren wir in den Entwicklungen der Phantaſie, ſo lange dieſelben noch in einzelnen unzuſammenhängenden und hin und her ziehenden Bildern ſich bewegen, welche aber durch weitere Erfindung zu einem harmoniſchen Ganzen vereinigt werden können. So erfahren wir es auch in den Entwicklungen der Wiſſenſchaft, wenn ſie uns anfangs die entgegengeſetzten Seiten eines Gegenſtandes darſtellen, wenn wir z. B.

dasſelbe für frei und auch für nothwendig anſehn müſſen; da fühlen wir uns verirrt und in Zweifel; es löſt ſich uns aber dieſe Schwäche unſerer Vernunft, wenn wir zu einem höhern Standpunkte unſeres Bewußtſeins uns erheben und einſehn, wie die entgegengeſetzten Seiten beide ihre Wahrheit haben und mit einander beſtehn können. Dann erkennen wir, daß auch in der Auffaſſung einer jeden Seite für ſich ein Fortſchritt in der Entwicklung unſerer Vernunft gemacht wurde, obgleich der ſcheinbare Widerſpruch unter ihnen anfangs nur zum Zwieſpalt mit uns ſelbſt führte. Nicht ganz ſo einfach ſind freilich die Verhältniſſe bei der Erſcheinung des Böſen in uns, indem ſich dabei die mannigfaltigſten Beſtrebungen des Lebens zu kreuzen und die ſinnlichen Neigungen oft in einer ſehr verfeinerten Weiſe ausgebildet eine ſtärkere Macht auszuüben pflegen, als bei den angeführten Beiſpielen; aber auch die verwickeltern Verhältniſſe müſſen in der Weiſe der einfachern aufgelöſt werden.

Hiermit glauben wir nun alle die weſentlichen Punkte, welche bei der Frage über das Verhältniß zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft in Unterſuchung kommen, berührt zu haben. Bei der Überſicht der Ergebniſſe wird es den, welcher dieſes Verhältniß nur mit Scheu oder Sorge zu betrachten gewohnt iſt, zu tröſten geeignet ſein, daß die eigentlich gefährlichen Einwirkungen der Sinnlichkeit, welche unſere Vernunft auf dauernde Weiſe ſchwächen und zerrütten können, ſämmtlich zu den vermeidlichen gehören und daß da, wo die Übermacht des Äußern keinen Raum für die freie Entwicklung uns geſtatten will, auch die ſinnliche Empfänglichkeit ſolchen gewaltſamen Einwirkungen ſich ver-

ſchließt. Alle unvermeidliche ſinnliche Eindrücke müſſen uns daher in dem Lichte erſcheinen, daß ſie eine freie Entwicklung unſerer Vernunft geſtatten, ja anregen. Aber wenn man nun deswegen der Meinung ſein ſollte, es werde nicht ſehr viel austragen, welche ſinnliche Erregungen uns treffen ſollten, weil doch unter allen Verhältniſſen unſere Seele in Betreibung ihres Zweckes fortſchreiten könne, ſo würden wir dies doch nur für eine thörige Sorgloſigkeit halten können. Denn die Grade der Freiheit, welche die ſinnliche Erregung uns geſtattet, ſind von der größeſten Verſchiedenheit. Welcher Unterſchied zwiſchen den krankhaften und den geſunden Erregungen, zwiſchen den Eindrücken beim Wachen und beim Schlafe! Daher wollen wir uns nicht einer größern Stärke, einer größern Unabhängigkeit von den äußern Verhältniſſen rühmen, als wir beſitzen. Daher wollen wir auch dem praktiſchen Leben, welches dieſe Verhältniſſe günſtig zu ordnen ſucht, keinen geringen Werth beilegen und geſtehen, daß wir zur glücklichen Durchführung unſeres vernünftigen Lebens der Gunſt einer höhern Macht nicht entbehren können.

Das wichtigſte Ergebniß unſerer Unterſuchungen haben wir nun aber darin zu erkennen, daß es uns gelungen iſt eine allgemeine Norm zu finden, unter welche wir ſowohl das fördernde Zuſammenwirken, als auch die Hemmungen zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit bringen können. Die Sinnlichkeit, das Zuſammenfließen der Wirkungen der Natur und der Seele bezeichnend, bietet eben deswegen der Vernunft einen Stoff dar für ihre ſondernde und zuſammenfaſſende Thätigkeit. Ohne einen ſolchen Stoff würde die Vernunft gar nicht wirkſam ſein können, weil ſie nur

darauf ausgehen kann das ihr verliehene, angeschaffene oder angeborene Vermögen, welches von Anfang an mit allen ihren Umgebungen und dadurch mit dem Allgemeinen der Welt in Verbindung steht, sich anschließend an die übrige Welt und gemäß ihrer Lage in dieser zu entwickeln. Vernünftig ist es eben nur das zu begehren, was unsere Lage in der Welt gestattet und verlangt; von dieser aber hat unsere Vernunft nur Kunde durch die Empfänglichkeit, d. h. durch ihre Verbindung mit der Sinnlichkeit. So bieten ihr die unmittelbaren sinnlichen Eindrücke Anknüpfungspunkte für ihre Thätigkeit dar; so werden auch die Rückstände der sinnlichen Empfindung als Aufgaben von ihr aufgenommen, deren Lösung ihre Entwicklung fördern soll; so werden selbst die Ausartungen der Einbildungskraft und die sinnliche Neigung ihr Mittel und Veranlassung zu ihrer fortschreitenden Bildung, indem sie falsche Verknüpfungen derselben auflöst und richtige Verbindungen an deren Stelle setzt. Aber mehr leistet auch die Sinnlichkeit uns nicht selbst im glücklichsten Falle, als daß sie solche Anknüpfungspunkte, Mittel und Veranlassungen für die vernünftige Thätigkeit uns darbietet; denn daß sie unsere Vernunft mit wahren Erkenntnissen bereichere, ihr Vorstellungen zuführe, welche schon an sich Zwecken der Vernunft genügten und Gemüth oder Verstand bildeten, können wir auf keine Weise zugeben. Indem alle sinnliche Eindrücke und Rückstände derselben nur in einer Vermischung des Subjectiven und Objectiven bestehn, sind sie auch an sich durchaus unfähig uns über die Natur der Gegenstände oder unseres eigenen Ich zu belehren, vielmehr wenn wir solchen unreinen Mischungen uns hingeben und sie für Erkenntnisse gelten las-

ſen wollten, würden wir nur in Verwirrung und Irrthum uns ſtürzen. Und ebenſo werden wir auch wohl zugeben müſſen, daß unſere Phantaſie und unſer Gemüth nicht bereichert werden durch die bloße Auffaſſung des Sinnlichen, ſondern nur durch die Anordnung deſſelben, möge ſie näher oder entfernter an das Gegebene ſich anſchließen. In allen Fällen daher, in welchen die Einwirkungen der Sinnlichkeit auf unſer Leben der ſondernden und verbindenden Thätigkeit der Vernunft Raum verſtatten, haben wir in denſelben eine Förderung unſerer Vernunft zu erblicken, in dem Sinne, daß ſie die Thätigkeit dieſer anregen und ihr einen paſſenden Stoff zur Verarbeitung darbieten. Dagegen treten nachtheilige Folgen für die Entwicklung unſerer Vernunft ein, wenn die Sinnlichkeit die Sonderungen und Verknüpfungen der in ihr zuſammengefloſſenen Elemente nicht geſtatten will. Dieſe Hemmungen finden wir bei den unmittelbaren ſinnlichen Eindrücken theils in den Erſcheinungen, welche in ſchneller Aufeinanderfolge unſere ſinnliche Aufmerkſamkeit in Beſchlag nehmend uns nicht erlauben unſer Selbſtbewußtſein, die Beſinnung auf uns ſelbſt, in hinlänglicher Stärke zur Sonderung der einzelnen Momente eintreten zu laſſen, um einem jeden, dem Ich, wie der äußern Natur, das Seine zuzuweiſen, theils in ſolchen Erregungen unſeres Lebens, welche vorherrſchend der Befriedigung des ſinnlichen Triebes gewidmet ſind und daher einen ſtarken Genuß oder Schmerz mit ſich führen, ſo daß unſere Vernunft von dieſen gefeſſelt Subjectives und Objectives in der Erſcheinung nicht genug zu ſondern vermag. Dieſelben Grundſätze bewähren ſich aber auch in der Beurtheilung der Hemmungen, welche den mittelbaren Ein-

flüſſen der Sinnlichkeit auf unſere Vernunft angehören. Da müſſen wir die Rückſtände der ſinnlichen Eindrücke in Einbildungskraft und Gedächtniß in demſelben Grade für weniger die Vernunft fördernd anſehen, in welchem ſie weniger geordnet, d. h. weniger geſondert und verbunden erſcheinen, weil ſie um ſo weniger der Geſammtheit der vernünftigen Bildung einverleibt ſind und den Zwecken der Vernunft gemäß regiert werden können. Wir haben das maſſenhafte Ineinanderfließen der ſinnlichen Rückſtände zu ſcheuen, aus welchem uns nur Verworrenheit hervorgehen kann, und müſſen dagegen darauf ausgehn Gedächtniß und Einbildungskraft organiſch zu geſtalten, um ihre Thätigkeiten jeder Zeit zum Dienſte der Vernunft bereit zu haben. Endlich hat ſich aber bei der Betrachtung des Böſen die Anwendbarkeit derſelben Grundſätze gezeigt. Die verdorbene Einbildungskraft und die ſinnliche Neigung ſind uns nur als Folgen jener maſſenhaften Anhäufung ſinnlicher Rückſtände erſchienen, wenn dieſelbe uns die Erwartung erregt, daß der Genuß, welcher nur als ein Proceß der Natur in uns erſcheinen ſollte, aus einer Thätigkeit der Vernunft ſich uns ergeben könnte. So wie nun hierin ein Mangel der Unterſcheidung und der Verbindung liegt, ſo haben wir denſelben Mangel auch in dem zweiten Beſtandtheile des Böſen, in der Schwäche unſerer Vernunft, anzuerkennen. Denn nur dadurch iſt unſere Vernunft ſchwach, daß wir die Ergebniſſe unſeres vernünftigen Lebens von ihren ſinnlichen Bedingungen nicht loszulöſen und ſie frei zu gebrauchen wiſſen, das Ganze unſerer vernünftigen Bildung, die volle Kraft unſerer Seele zuſammennehmend, indem nur die ſinnliche Vermiſchung,

in welcher die einzelnen Elemente unſerer vernünftigen Bildung ſich finden, die Hemmungen des einen durch das andere bedingt. Dies iſt alſo die allgemeine Norm, nach welcher das Verhältniß des Sinnlichen zur Vernunft beurtheilt werden muß, daß um ſo förderlicher das erſtere in unſer vernünftiges Leben eingreift, je mehr es uns zur Sonderung und Verbindung anregt, um ſo hemmender dagegen, je weniger es Sonderung und Verbindung geſtattet. Was aber unſere Vernunft betrifft, ſo werden wir ſie um ſo mehr loben dürfen, je mehr ſie aus dem Stoffe des ſinnlichen Lebens Anregung für ihre Thätigkeit zu gewinnen weiß, um ſo mehr aber tadeln, je mehr ſie der ſinnlichen Verworrenheit ſich hingiebt.

Indem wir jedoch ſo die Wirkſamkeit der Vernunft durch alle Erzeugniſſe unſeres Seelenlebens hindurch auf eine ordnende Thätigkeit beſchränken, können wir nicht unterlaſſen der Bedenklichkeiten zu gedenken, welche uns hierüber gewiß bei Vielen entgegentreten werden. Zwar unſer Grundſatz dürfte ihnen einleuchten, daß jede vernünftige Thätigkeit an die Lage der Dinge ſich anſchließen müſſe, deren Bewußtſein die Sinnlichkeit einleitet, wenn ſie anders begriffen haben ſollten, daß wir dieſer Welt angehörig nur in und mit dieſer Welt unſere Beſtimmung erreichen können; aber ſie möchten von dieſem Grundſatze abgezogen werden durch die Betrachtung ſolcher Entwicklungen unſerer Seele, welche über die Wirklichkeit dieſer Welt weit hinausgehn und eben deswegen etwas in der ſinnlichen Erregung nicht Gefundenes uns zu bezeichnen ſcheinen. Man wird dabei zunächſt an das Bewußtſein Gottes und ſodann an alle die Ideale denken, welche unſere Vernunft als ihre Zwecke

verfolgt. Wir ſtellen dieſe beiden hier zuſammen, weil genau beſehen der Begriff Gottes uns nichts weiter bezeichnet als den Inbegriff aller Ideale der Vernunft, des Vollkommenen, welches den Grund und den Zweck aller Dinge in ſich vereint. Was daher von den Idealen unſerer Vernunft überhaupt gilt, das wird auch gelten müſſen von Gott; wir kommen zum Bewußtſein desſelben in keiner andern Weiſe als zum Bewußtſein jener; unſere Vernunft lebt in dieſem Bewußtſein nur, indem ſie das Bewußtſein jener zu einem alles umfaſſenden Ergebniſſe zuſammenzuziehen ſtrebt. Aber wenn nun unſere Vernunft Ideale oder, was dasſelbe iſt, Zwecke ſich entwirft — denn alle Zwecke der Vernunft gewinnen nach unſern frühern Sätzen eine ideale Bedeutung — ſollte ſie denn da nichts weiter betreiben, als die ſinnlich ihr zum Bewußtſein gekommenen Elemente der Wirklichkeit zu ordnen? Der Zweck geht ja über die vorhandene Wirklichkeit hinaus, der ideale Zweck überſteigt ſogar jede Wirklichkeit, welche in der Mitte der Entwicklung liegt. Unmöglich können wir alſo den Zweck aus der ſinnlichen Erſcheinung entnehmen, welche nur das Wirkliche uns verkündet. Sollen wir nun nicht ſagen, daß unſere Vernunft doch zu den Elementen unſeres Lebens etwas hinzuſetzt, was aus dem ſinnlichen Bewußtſein nicht entnommen werden kann und über die Anordnung des in dieſem Enthaltenen hinausgeht?

Auch in dieſen Zweifeln können wir nur die Unſicherheit der Vernunft erblicken, welche aus den ſinnlichen Hemmungen zwiſchen ſcheinbar einander widerſprechenden Gedanken hervorzugehn pflegt. Um uns ihnen zu entziehen dürfen wir die Gedanken, wie ſie in uns zurückgeblieben ſind aus einer frühern Entwicklung, nicht auf unſere gegen-

wärtige Stimmung wirken lassen, sondern müssen die Einsicht ihrer Gründe festhalten und ihr Verhältniß zu einander erforschen, sicher daß sie, wenn sie Wahrheit haben, auch mit einander vereinbar sind. Freilich, was die erwähnten idealen Begriffe betrifft, so können wir hier ihre Wahrheit nicht begründen, denn eine solche Untersuchung würde uns weit über den Kreis einer beschränkten Aufgabe hinausführen und fast nichts übrig lassen, was nicht hierbei erörtert werden müßte. Dem Charakter psychologischer Untersuchungen gemäß setzen wir hier vielmehr die Ergebnisse anderer philosophischen Forschungen voraus und werden daher auch jene Ideale unserer Vernunft als wohlbegründete Voraussetzungen gelten lassen. Allein das haben wir in das Auge zu fassen, wie diese Voraussetzungen mit unsern Grundsätzen über das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit sich vereinigen lassen.

Selbst die wärmsten Vertheidiger einer selbständigen und ursprünglich erzeugenden Thätigkeit der Vernunft werden doch wohl nicht leugnen können, daß die Ideale unserer Vernunft sich nicht ganz unabhängig von unserm sinnlichen Leben ausbilden. Sie wachsen ja mit uns empor und gewinnen ihre ausgebildete Kraft erst mit der Reife unseres leiblichen Lebens. In einer doppelten Weise aber finden wir, daß sie an die sinnlichen Erregungen sich anschließen. Auch in allen Thätigkeiten der Sinnlichkeit haben wir einen Trieb setzen müssen, wirksam natürlich zur Erzeugung eines Neuen, früher in unserm Leben nicht Dagewesenen, einen Trieb der Entwicklung, des Lebens. Freilich ist dieser Trieb nur ein sinnlicher und läuft daher auf eine sinnliche Befriedigung, auf einen Genuß aus;

allein dennoch hat er dies mit den vernünftigen Trieben gemein, daß er ein Ziel verfolgt, welches innerhalb unſeres Lebens liegt und unſere Entwicklung befördern ſoll, indem in ſeiner Erreichung die Hemmungen des Lebens überwunden werden. Von dem Ziele der Vernunft unterſcheidet ſich dieſes Ziel des ſinnlichen Triebes weſentlich nur darin, daß es ohne Bewußtſein in einem blinden Triebe angeſtrebt wird, während die Vernunft ihr Ziel mit Bewußtſein verfolgt und deswegen die Förderung des Lebens, den Fortſchritt in der Entwicklung als Zweck ſetzt. Demnach werden wir auch behaupten dürfen, daß die Vernunft ihre Zwecke aus den ſinnlichen Elementen unſeres Lebens ziehen könne, nur nicht das Bewußtſein dieſer Zwecke, welches ihr vielmehr erſt daraus entſteht, daß ſie die Richtungen des Lebens, welche in den ſinnlichen Vorgängen liegen, ſich aneignet und in der Vollziehung des Selbſtbewußtſeins das, was die äußere Natur wirkt, von ihrer eigenen Thätigkeit, von ihren eigenen Fortſchritten zu unterſcheiden weiß. Dies würde der erſte Punkt ſein, welchen wir im Verhältniß der Ideale zur Sinnlichkeit zu bemerken haben. Aber die Ideale gehen auch über die Wirklichkeit des im ſinnlichen Leben Vollzogenen hinaus und man muß deswegen auch noch auf einen zweiten Punkt merken. Der ſinnliche Trieb erſtrebt allerdings nur eine augenblickliche Befriedigung, aber indem das vernünftige Weſen das in ihm liegende Streben ſich aneignet und es einen Zweck betreibend in ſein Bewußtſein aufnimmt, gewinnt eben dies Streben die Bedeutung eines Dauernden in unſerer Seele, alſo eines über den Augenblick Hinausgehenden, ohne deswegen ſeinen Inhalt zu verwandeln. Es ging und geht auch ge-

genwärtig noch auf eine Befriedigung des Augenblicks aus; dieſer Augenblick aber, weil in ihm etwas liegt, welches dem ewigen Weſen des Ich angeeignet worden, ſoll auch für die Zukunft ſeine Früchte tragen. Es erhält dieſer Beſtandtheil des Augenblicks dadurch eine Bedeutung für die Ewigkeit. Wir ſetzen dadurch etwas, was in aller Zukunft ſich bewähren ſoll, natürlich nicht in den Verknüpfungen, in welchen es augenblicklich mit der äußern Einwirkung verflochten ſich zeigte, ſondern in der Vereinigung mit allen den ſpätern Entwicklungen unſeres Lebens. Dadurch erhält es ſeine ideale Bedeutung und wird angeſehn als ein Element der vernünftigen Bildung, welches immer weiter ſich entfalten, immer mehr den Umfang und die Tiefe ſeiner Beziehungen zu allen übrigen Elementen der vernünftigen Bildung darlegen ſoll. So ſchließt auch hierbei wieder an die ſondernde Thätigkeit der Vernunft die verbindende ſich an und der erreichte Zweck weiſt uns auf eine noch ferne und dunkle Zukunft hin, in welcher die Ideale unſerer Vernunft liegen. Dieſe ſetzen keinen andern Inhalt unſeres vernünftigen Begehrens als den, welcher in unſerer Wechſelwirkung mit der Außenwelt und mithin im ſinnlichen Leben ſich vollzieht, ſie verlangen nur, daß die vernünftigen Elemente, welche bereits ſich vollzogen haben, in einer durchgängigen Übereinſtimmung unter einander und mit einer unüberſehlichen Reihe künftiger Entwicklungen ſich darſtellen ſollen.

Daß wir in dieſem Lichte die Ideale der Vernunft erblicken müſſen, wird ſich uns um ſo deutlicher ergeben, je mehr wir mit ihnen uns vertraut gemacht haben. Hier können wir es nur auf eine unvollkommene Weiſe darthun,

welche aber genügen wird, ſo weit überhaupt die Beſtreitung vorgefundener Vorurtheile genügen kann. Am beſten werden wir es wohl an dem Ideale des Guten darthun können, da wir in unſerer frühern Unterſuchung ſein Gegentheil, das Böſe, weitläufig haben beleuchten müſſen, woraus auch eine Kenntniß des Guten uns erwachſen ſein dürfte. Wenn aber das Böſe unſern Grundſätzen nicht widerſpricht, ſo dürfen wir auch wohl vertrauen, daß ſie mit dem Begriffe des Guten übereinſtimmen werden. Um das Gute zu gewinnen, dürfen wir uns nun freilich unſern ſinnlichen Trieben nicht hingeben, aber indem wir ſie zu bemeiſtern wiſſen durch die Vernunft, ergiebt ſich uns doch nur eine geordnete Lebensweiſe im Sinnlichen, ein geordnetes Bewußtſein, welches die Ergebniſſe des ſinnlichen Lebens geſtaltet, und wir dürfen daher das Ideal des Guten überhaupt als die vollendete Ordnung aller Elemente unſeres Lebens betrachten, welche im Wechſelverkehr zwiſchen uns und der Außenwelt ſich entwickeln ſollen. Es gehört zu den Begriffen, welche uns aus der ordnenden Thätigkeit der Vernunft hervorgehn, und dieſe ordnende Thätigkeit findet ihren Stoff ohne alle Ausnahme in unſerm ſinnlichen Leben. Nicht anders iſt es auch mit dem Ideale des Wahren. Die Erkenntniß der Wahrheit ſuchen wir durch die Ordnung unſerer Gedanken, indem wir von den Dingen den ihnen anhaftenden ſinnlichen Schein ablöſen und einem jeden das beilegen, was ihm wahrhaft zukommt, in ſeinen Begriff alles zuſammenfaſſend, was ihm angehört. Anderes aber zu ordnen iſt uns nicht gegeben als den ſinnlich empfangenen Stoff, der uns die Wirklichkeit der Dinge verkündet. Fügen wir nun zu dieſen

Idealen der Vernunft auch noch das Schöne hinzu, um die Dreiheit der Ideale zuſammenzuhaben, welche Vielen das Ganze der idealen Welt zu umfaſſen geſchienen hat, ſo möchte auch von dieſem nachgewieſen werden können, daß es nur eine Anordnung der Elemente der Erſcheinung bezeichne, welche freilich im Schönen in einer andern Weiſe zuſammentreten, als im Wahren. Doch wie geſagt, wir können hier nur Vorurtheile widerlegen, nicht die in ihnen angeregten Begriffe der Ideale zu einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung bringen; daher kann es auch unſere Aufgabe nicht ſein das Verhältniß dieſer Ideale zu einander zu erörtern.

Ein anderes Vorurtheil derſelben Art wollen wir hier noch einmal berühren — denn ſchon einmal war von ihm in einer andern Beziehung die Rede — weil es von dem eben Geſagten aus leicht erledigt werden kann. Man hat von angebornen Begriffen geſprochen, welche aus unſern ſinnlichen Empfindungen nicht geſchöpft würden, nicht als Elemente in ihnen enthalten wären, ſondern durch das Denken der Vernunft in unſere Betrachtung der Dinge hineingelegt würden. Der Ausdruck, mit welchem man dieſe Elemente unſerer Denkweiſe bezeichnet hat, iſt nun freilich unpaſſend und verwirrend, aber was durch ihn bezeichnet werden ſoll, darf darum nicht beſtritten werden, daß nemlich Begriffe in unſerm Denken vorkommen, welche ihren Anſpruch auf allgemeine und dauernde Geltung von der durchaus beſondern und vorübergehenden ſinnlichen Erſcheinung nicht empfangen können. Allein wir werden nun auch nach den vorher entwickelten Grundſätzen es nicht ſchwer finden dieſes Räthſel zu löſen. Indem die Vernunft die im ſinnlichen Eindruck nur auf augenblickliche Weiſe zuſammenge-

tretenen Thätigkeiten des Ich und der Außenwelt auflöst und jede von ihnen mit dem thätigen Dinge, welchem sie zugeschrieben werden muß, als Prädicat mit ihrem Subjecte verbindet, gewinnen alle diese Thätigkeiten eine allgemeine und bleibende Bedeutung. Denn daß sie Thätigkeiten dieser Dinge sind und immer bleiben werden, daß in ihnen das ewige Wesen derselben sich gezeigt und entwickelt hat, das ist für immer und allgemein wahr. Mit dem Gedanken solcher Dinge, wie das Ich und andere Subjecte von Thätigkeiten sind, welchen diese Thätigkeiten und welche in diesen Thätigkeiten bleiben, sind uns alsdann Formen des Denkens erweckt worden, welche eine weitere Entwicklung verlangen; denn wir werden von solchen bleibenden Dingen voraussetzen müssen, daß sie auch in andern Thätigkeiten als Subjecte sich erweisen werden. Damit setzen wir denn Begriffe dieser Dinge voraus, welche den Kreis ihrer Thätigkeiten umfassen sollen. Daß diese Begriffe aus unserer Vernunft stammen, leugnen wir nicht; sie entstehen aber nur daraus, daß wir im Selbstbewußtsein die Subjecte der Thätigkeiten, welche in der sinnlichen Erscheinung vermischt sind, von einander scheiden; allein das leugnen wir, daß diese irgend einen andern Inhalt haben, als den Inbegriff der Thätigkeiten, welche in der sinnlichen Erscheinung gefunden worden. Wir wissen von den Dingen und so auch von unserm Ich nichts anderes, als was sie uns gezeigt haben in ihrer Erscheinung. Und so ist es mit allen concreten Begriffen, so auch mit den abstracten Begriffen, welche nur zum Zwecke der Erkenntniß der concreten und wahren Wesen von uns ausgebildet werden. Sie sind Formen, welche sich in unserer

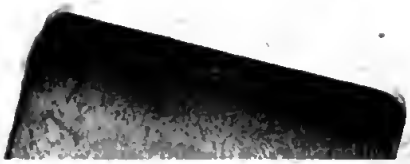
Seele ausbilden, indem die Elemente der Erſcheinung auf ein bleibendes Weſen bezogen werden, und welche deswegen auf eine weitere Entwicklung, auf eine fortdauernde Anwendung zur Erklärung, zum Begreifen der Erſcheinung ausgehen. Da erfüllen ſich dieſe Formen, welche als Zwecke in unſerer Seele ſich feſtſetzen, allmälig mit den Elementen der Erſcheinung; ſie ſind Ideale unſerer Vernunft, welche ſich mehr und mehr verwirklichen ſollen, indem wir den von der Sinnlichkeit empfangenen Stoff unſeres Denkens ihnen einordnen, eine jede von ihnen dem allgemeinen Syſteme der Begriffe anſchließend und auf dieſe Weiſe in allen das Ideal des Wahren ausführend. So eignet ſie die Seele ſich an zu einem bleibenden und immer weiter auszubildenden Beſitzthum ohne in ihnen eines Andern ſich bewußt zu werden, als ihres eigenen Weſens, in welchem ſie die Fähigkeit kennen lernt alle Elemente der Erſcheinung einer ſichern und unvergänglichen Ordnung einzuverleiben.

Zum Schluſſe müſſen wir nun wohl noch die Frage aufwerfen, ob die Vernunft nicht der Sinnlichkeit ſchädlich werden könne, damit es nicht ſcheine, als hätten wir etwas für unſere Unterſuchung Weſentliches überſehn. Man weiß allerdings Fälle aufzuzählen, in welchen dies wirklich ſtattfinde. Es läßt ſich nicht leugnen, daß unter den Wilden eine viel größere Schärfe der Sinne gefunden wird als unter gebildeten Völkern; da ſoll denn die Cultur der Vernunft die Sinne abſtumpfen. Man hat auch bemerken wollen, daß die Wißbegierde, welche in gelehrten Beſchäftigungen ſich zeigt, daß ein übermäßiger Fleiß auf vernünftige Zwecke gerichtet der ſinnlichen Entwicklung oft nachtheilig werde. Dieſe Fälle kommen allerdings wirklich vor; aber wir müſ-

sen leugnen, daß sie beweisen, was sie beweisen sollen. Richten wir zuerst auf die Fälle unsere Aufmerksamkeit, in welchen Wißbegier oder übermäßiger Fleiß in Betreibung eines vernünftigen Zwecks unserer sinnlichen Entwicklung schädlich wird, so werden wir hierin wohl schwerlich ein vernunftmäßiges Leben erblicken dürfen, sondern nur eine Zerrüttung des Lebens durch Leidenschaft. Und forschen wir genauer nach, so werden wir auch in diesen Fällen finden, daß es Genußsucht ist, welche einer solchen unvernünftigen Wißbegier, einem solchen leidenschaftlichen Fleiße zum Grunde liegt, nur freilich nicht die grobe Genußsucht, welche aus der unmäßigen Befriedigung der ersten sinnlichen Bedürfnisse erwachsen ist, sondern eine Genußsucht, welche einer feinern Sinnlichkeit angehört, wie man zu sagen pflegt, oder um uns der eigentlichen Ausdrücke zu bedienen, welche mit einer schon weiter fortgeschrittenen Ausbildung der Vernunft vergesellschaftet ist. Bei einer solchen Ausbildung lernt man auch wohl in Genüssen des befriedigten Ehrgeizes schwelgen oder den Genüssen fröhnen, welche in der Hingebung an ein beschauliches oder sonst wie geistig productives Leben liegen, welche sich einstellen, wenn der sinnliche Trieb nach Aufhebung der Hemmungen unseres vernünftigen Lebens durch die fortschreitende Erfindung befriedigt wird, und nur aus dem blinden Streben nach solchen Genüssen steigert sich unser Fleiß zur Leidenschaft und überschreitet das rechte Maß des vernünftigen Begehrens, welches ein jedes Gut nur nach seinem wahren Werthe zu schätzen weiß und deswegen über keine Arbeit des Verstandes oder des Gemüths andere Pflichten des Lebens vernachlässigen wird. Sehen wir aber auf die Erfahrung,

daß die gebildeten Zustände der Gesellschaft eine Abstumpfung der Sinne herbeizuführen pflegen, so haben wir theils hierin kein Übel zu erblicken, theils ist die Schuld hiervon auf etwas anderes, als auf die Vernunft zu werfen. Die geringere Ausbildung der Sinnlichkeit darf nicht unbedingt als ein Nachtheil für unser Leben angesehn werden, sondern rührt oft nur aus einer geringern Übung der Sinne in einer gewissen Richtung des Lebens her, welche unschädlich ist, wenn wir durch andere Mittel das erreichen können, wozu uns sonst die Übung der Sinne dienen sollte. Denn die Sinnlichkeit hat ihren Werth immer nur als Mittel. Aber wir werden auch wohl gestehn müssen, daß die Zustände unserer gesellschaftlichen Bildung, wenn sie auch im Ganzen eine höhere Entwicklung der Vernunft bezeichnen, als die Rohheit wilder Stämme, doch nicht so kerngesund sind, daß wir nicht manches in ihnen finden sollten, was uns eine Abweichung von der Bahn der Natur bezeichnet oder vielmehr von der vernunftmäßigen Lebensweise. Da werden wir denn wohl muthmaßen dürfen, daß nicht sowohl die höhere Bildung unserer Vernunft als die Leidenschaft, welche uns zur Verweichlichung ausgeschlagen ist, der Ausbildung unserer Sinnlichkeit geschadet hat. So dürfte es wenigstens sehr zweifelhaft sein, ob die angeführten Erfahrungen einen Nachtheil erweisen, welcher der Sinnlichkeit durch die wahre Bildung der Vernunft erwüchse. Im Allgemeinen aber müssen wir behaupten, daß die Vernunft zwar Thätigkeiten der Sinnlichkeit zurückweisen darf, welche ihr als Mittel für ihre Entwicklung nicht nothwendig scheinen, daß sie aber der Sinnlichkeit überhaupt, welche als Grundlage des vernünftigen Lebens

dienen ſoll, keinen Abbruch thun kann. Denn es würde unvernünftig ſein von der Vernunft, wenn ſie der Sinnlichkeit ſchaden wollte, ſoweit ſie für die Vernunft nöthig iſt; die Sinnlichkeit aber kann auch keine andere Beſtimmung haben, als das für die Entwicklung der Vernunft Nöthige zu leiſten. Was man daher als einen wahren Schaden der Sinnlichkeit anſehn kann, von dem Menſchen ihr zugefügt, das fließt nur aus Leidenſchaft und muß als Folge einer einſeitigen Richtung der ſinnlichen Neigung, die gegen eine andere Richtung der Sinnlichkeit anſtrebt, betrachtet werden.

So werden wir denn der Überzeugung leben dürfen, daß wir vor der wahren Vernunft uns in keiner Weiſe zu fürchten haben. Was aber die Sinnlichkeit betrifft, ſo müſſen wir von einer höhern Macht, welche über unſer Leben wacht, hoffen oder mit Zuverſicht erwarten, daß ſie uns in Lagen bringen werde, in welchen wir unter den Einwirkungen der Außenwelt unſere vernünftigen Zwecke mit Erfolg betreiben können, denn nicht immer wirken die ſinnlichen Eindrücke günſtig auf das hin, was zu erſtreben iſt. Dennoch, was wir nicht ſollen, kann kein ſinnlicher Eindruck von uns erpreſſen, und wie ungünſtig er auch ſein möge, ſo kann er doch nichts hervorbringen in unſerer Seele, was Tadel verdiente. Daher haben wir nur davor uns zu hüten, daß unſere Sinnlichkeit nicht eine Gewalt über unſere Vernunft gewinne, welche ihr nicht gebürt, und dieſe in eine Richtung des Lebens verflechte, welche ihr zur Schuld und zum Tadel gereichen würde. Die Sinnlichkeit macht uns weder gut, noch böſe; aber auf unſere Vernunft kommt es an ſie zum Guten zu gebrauchen oder von ihr zum Böſen ſich misbrauchen zu laſſen.

MAG 2008400